WIDENER
HN V1UR 0

Phil 35.1

From the
Library Fund
Subscribed in 1842
Rec'd Nov. 9
1844.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.

Eilfter Band.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.
1843.

Digitized by Google

Phil 351

Digitized by Google

Inhaltsanzeige des eilften Bandes.

Erſtes Heft.

Seite

Ueber den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit von Prof. Dr. Ch. H. Weiße 1

Der Begriff des negativ Abſoluten und der negativen Philoſophie vom Herausgeber (Schluß) 24

Die philoſophiſche Litteratur der Gegenwart (Siebenter Artikel): die logiſche Frage zwiſchen Trendelenburg und Gabler. Der gegenwärtige Zuſtand der Hegelſchen Schule. Kampf des „abſoluten Wiſſens“ gegen den Empirismus. Neue Syſtemanſätze. Vom Herausgeber

1) Die logiſche Frage in Hegels Syſtem. Von A. Trendelenburg Leipzig 1843.
2) Die Hegelſche Philoſophie u. ſ. w. von G. A. Gabler. Erſtes Heft, Berlin 1843.
3) Beleuchtung der neuen Schelling'ſchen Lehre u. ſ. w. von Alexis Schmidt, Berlin 1843.
4) Die Philoſophie und die Wirklichkeit von J. C. Glaſer, Berlin 1843.
5) Grundzüge des wahren und wirklichen abſoluten Idealismus von Conſtantin Frantz, Berlin 1843.
6) Spekulative Studien von C. Frantz. Erſtes Heft: über die Freiheit, Berlin 1843.
7) Die falſche Wurzel des Idealismus u. ſ. w. von F. Dorguth, Magdeburg 1843 43

Die innere Wahrheit der Religion von Dr. Karl Bayer . . . 129

Digitized by Google

Zweites Heft.

Seite

Der bisherige Zustand der praktischen Philosophie in seinen Umrissen. Ein kritischer Versuch: J. Kant, J. G. Fichte, Hegel, Schleiermacher. Vom Herausgeber 161

Herbart's Ontologie, von Prof. Dr. H. Lotze 203

Ueber den Begriff Gottes, als Princip der Philosophie, mit Rücksicht auf das Hegelsche und Neu-Schellingsche System. Von Dr. J. U. Wirth 235

Die philosophische Litteratur der Gegenwart. Von Prof. Dr H. Ulrici. Achter Artikel 293

1) Chr. A. Brandis, Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie. II. Theil 1. Abtheil. Berlin 1844.

2) J. Hillebrand, der Organismus der philosophischen Idee in wissenschaftlicher und geschichtlicher Hinsicht. Dresden u. Leipzig 1843.

3) Chr. J. Braniß, Geschichte der Philosophie seit Kant. Erster Theil. Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittlern Zeit. Breslau 1842.

4) C. Biedermann, die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit, ihre wissenschaftliche Entwicklung und ihre Stellung zu den politischen und socialen Verhältnissen der Gegenwart. 2 Bände. Leipzig 1842.

5) C. L. Michelet, Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule. Berlin 1843.

6) G. M. Chalybäus, historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel, 3. Ausg. Dresden 1843.

Nachtrag zur Abhandlung über den Begriff der Dreieinigkeit. Von Prof. Dr. Weiße 312

Digitized by Google

Noch ein Wort
über den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit.

Von

Prof. Dr. Ch. H. Weiße.

Der Begriff der göttlichen Dreieinigkeit ist in Bd. VII. Hft. 2 dieser Zeitschrift vom Herausgeber derselben in einem Sinne besprochen worden, gegen welchen Ref. seine Bedenken bereits in seiner neuerlich erschienenen Schrift: das philosophische Problem der Gegenwart (Leipz. 1842) dargelegt hat. Wenn Ref. hier nochmals auf denselben Gegenstand zurückzukommen sich erlaubt, so geschieht es, um einen Gesichtspunkt geltend zu machen, der bisher in diesen Verhandlungen noch nicht zur Sprache gekommen ist, von dessen ausdrücklicher Beachtung und Besprechung er sich aber wo nicht ein Mehreres, so doch jedenfalls dieß versprechen zu dürfen glaubt, daß sie die Frage, ob über diesen wichtigen Begriff eine Vereinigung unter sonst in so vielfacher Beziehung Gleichgesinnten möglich ist, um einen Schritt ihrer Lösung näher bringen wird.

Der Gesichtspunkt, den ich meine, betrifft die Stelle, die in der kirchlichen Dreieinigkeitslehre den Begriff der Person, der Persönlichkeit einnimmt. Ich habe schon früher zu wiederholten Malen auch in dieser Zeitschrift (Bd. I. S. 190 f. Bd. III. S. 359 f.) auf die Bedeutung aufmerksam gemacht, welche darin liegt, daß die Kirchenlehre diesen Begriff überall nur in der Dreizahl, nie in der Einzahl, auf Gott anwendete. Indessen ist das dort Gesagte noch nicht genügend, den eigentlichen Grund dieser paradoxen Wendung zu Tage zu bringen und den Anstoß hinwegzuräumen, den der kirchliche Trinitätsbegriff Vielen auch derer

Digitized by Google

giebt, die sonst von der Kirchenlehre und der in ihr enthaltenen Philosophie keineswegs geringschätzig denken. Meine spätern Abhandlungen dieses Begriffs (in der eben genannten Schrift, und früher noch in den Theolog. Studien und Kritiken, 1841 Heft 2), die, wie ich glaube, seinen philosophischen Gehalt und Sinn vollständiger an's Licht gezogen haben, berühren dagegen gerade diesen Punkt, die Bedeutung, die in ihm dem Worte Person beigelegt ist, nur vorübergehend, und auf eine Weise, die vielleicht der Meinung Raum zu geben scheinen könnte, als gedächte ich gegenwärtig diesen Ausdruck als einen nur auf zufällige Veranlassung in die Kirchenlehre aufgenommenen preiszugeben. Dem aber ist keineswegs so; ich glaube vielmehr nach wie vor, wenn irgendwo sonst, so gerade hier, in der Wahl dieses sonderbar scheinenden Ausdrucks den philosophischen Instinkt der kirchlichen Dogmatik bewundern zu müssen, jenen Instinkt, der freilich, eben weil er nur Instinkt war, für sich selbst noch nicht in allen Stücken zum deutlichen Bewußtsein dessen, was er eigentlich meinte, hindurchgedrungen ist.

Daß dem kirchlichen Sprachgebrauche, so wie er sich, besonders durch die Einwirkung des Augustinus, in der lateinischen Kirche befestigt hat und in das athanasische Symbolum übergegangen ist, im Allgemeinen die nämliche Vorstellung zum Grunde liegt, die auch wir mit dem Worte Person verbinden, darüber kann wohl kein Zweifel sein. Zwar finden wir, daß in dem früheſten Gebrauch, den die Schriftsteller der Kirche, zum Theil, wie z. B. Tertullian, noch halb furchtsam und zögernd, von diesem Worte und dem gleichbedeutenden griechischen machten, noch vielfach die ältere Bedeutung desſelben hindurchscheint, nach welcher es bekanntlich eine Maske, eine Rolle im Schauspiel bedeutet. Die Initiative zur feststehenden, typischen Bezeichnung der Dreiheit in Gott durch dieses Wort scheint zuerst gerade von einem Solchen ergriffen worden zu sein, der eben das, was die Kirche später mit diesem Ausdruck bezeichnen wollte, in Abrede stellte, von Sabellius. Dieſer Gebrauch indessen war, nachdem die Lehre des Sabellius von der Kirche als Häresis verwor-

Digitized by Google

sen war, im Munde rechtgläubiger Lehrer nicht mehr möglich, und außerdem war schon von der Jurisprudenz her zu jener Zeit auch im gemeinen Sprachgebrauche die spätere Wortbedeutung hinreichend geläufig und über die ältere überwiegend, daß schon Boethius die ausdrückliche Definition geben konnte: persona est rationalis naturae individua substantia. Wir müssen demnach annehmen, daß die Kirche, wenn sie eine Dreiheit von Personen in Gott lehrte, hiermit wirklich nicht blos eine Dreiheit von Offenbarungsmomenten des in der Welt sich manifestirenden Gottes, auch nicht eine Dreiheit der blos formalen Momente des Selbstbewußtseins, eine solche, wie sie in dem einpersönlichen Selbstbewußtsein des Menschen ganz eben so, wie in dem göttlichen statt finden müßte, sondern wirklich eine Dreiheit individueller Vernunftsubstanzen (Hypostasen) oder, wie ich es anderwärts ausgedrückt, eine Dreiheit von Mittelpunkten der Selbstheit oder Ichheit in Gott hat setzen wollen. Ist aber dem so, so bleibt uns in Bezug auf diese Lehre der Kirche offenbar nur folgende Alternative. Entweder wir müssen die Kirche der Gedankenlosigkeit in der Wahl ihrer symbolischen Ausdrücke bezüchtigen, wir müssen, mit Strauß, ihr vorwerfen, daß sie den Gläubigen ein Bekenntniß vorgelegt hat, welches Niemand beschwören kann, ohne die Gesetze des menschlichen Denkens abzuschwören; oder wir müssen für jene Paradoxie eine wissenschaftliche Rechtfertigung zu finden suchen. Letzteres dürfte uns jedoch nur dann gelingen, wenn wir vor Allem einen Standpunkt eingenommen hätten, der nicht, wie solches von dem streng methodischen Standpunkte der neuern Spekulation allerdings gelten würde, als ein der Kirchenlehre, oder den philosophischen Begründern dieser Lehre, schlechthin fremder zu betrachten wäre.

Sehen wir uns nach einem solchen Standpunkt um, so werden wir wohl keinen der natürlichen Betrachtungsweise, die allenthalben der eigentlichen Spekulation zum Grunde liegt, aber von ihrer eigenthümlichen Methode noch unberührt ist, näher liegenden ausfindig machen, als denjenigen, der uns in der unmittelbaren Vorstellung des Begriffs der Persönlichkeit, so wie wir

Digitized by Google

denſelben an uns ſelbſt realiſirt erblicken, gegeben iſt. Durch das Chriſtenthum in ſeiner geſchichtlichen Unmittelbarkeit war der Satz ausgeſprochen, daß Gott ein Geiſt iſt; es war die Forderung ausgeſprochen, ihn im Geiſt und in der Wahrheit anzubeten. Um ihn, dieſen Geiſt, zu erkennen, waren zwar die Gläubigen nicht ſowohl auf ihren eigenen Geiſt, als vielmehr auf den Geiſt Gottes ſelbſt, der ſich ihnen mitgetheilt hatte, hingewieſen worden. Denn wie nur der Geiſt des Menſchen weiß, was in dem Menſchen iſt, ſo vermag nur der Geiſt Gottes die Tiefen der Gottheit zu ergründen. Aber dieſe Hinweiſung eben auf den göttlichen Geiſt enthielt, in dieſer Analogie ſelbſt, die ſie aufſtellte zwiſchen dem Weſen Gottes und dem Weſen des Menſchen die unverkennbare Aufforderung, die Erkenntniß des göttlichen Weſens ſich durch ausdrückliche Vergegenwärtigung ſowohl ſeiner Aehnlichkeit mit dem menſchlichen, als ſeiner Verſchiedenheit von ihm zu erleichtern. Da nun zu dem Weſen des Menſchen vor allen Dingen die *ſelbſtbewußte Vernünftigkeit*, die *Ichheit* oder *Perſönlichkeit* gehört: ſo war ausdrücklich dieß eine Erwägung, welcher der durch das Chriſtenthum angeregte Geiſt der Forſchung gar nicht ausweichen konnte: ob und in welchem Sinne die ſelbſtbewußte Vernünftigkeit, die Ichheit oder Perſönlichkeit, den Attributen beizuzählen ſei, unter denen uns der Geiſt Gottes Gott zu denken lehrt.

Daß dieſe Frage im Allgemeinen nur mit Ja zu beantworten iſt, verſteht ſich für Jeden, der nicht eben dieſe Grundlehre des Chriſtenthums, daß Gott ein Geiſt iſt, zu einer leeren Formel machen will. Eben ſo aber drängen ſich Jedem, der nicht bei einer gedankenloſen Vorſtellung der göttlichen Perſönlichkeit ſich beruhigen mag, die Bedenken auf, welche ſchon ſo manchen Philoſophen ſich als eine unüberſteigliche Schwierigkeit bei dem Verſuche der Anwendung dieſes Begriffs auf die Idee der Gottheit entgegengeſtellt haben. Die Perſönlichkeit erſcheint im Menſchen als ein in enge Schranken Eingeſchloſſenes, nach allen Seiten Begränztes. Sie erſcheint nicht nur thatſächlich ſo, ſondern ihr Begriff ſelbſt erweiſt ſich als nothwendiger Weiſe an Gränzen gebunden; er ſelbſt, dieſer Begriff, fällt zuſammen mit dem einer

Digitized by Google

Gränze, einer Schranke, innerhalb deren sich unser geistiges Leben einherbewegt. Es bedarf in der That nur einer geringen Aufmerksamkeit auf das, was in unserm Selbstbewußtsein den beharrlichen Gegenstand oder Hintergrund dieses Selbstbewußtseins ausmacht, auf die als bleibend in allem Wechsel der Gedanken, Empfindungen und Bestrebungen vorgestellte Wesenheit, die wir unser Ich nennen, um dieß gewahr zu werden. Nur dadurch vermögen wir dieses Ich als Etwas, als ein wirklich Existirendes vorzustellen, daß wir ihm in diesem Vorstellen Anderes, das nicht Ich bin, gegenüberstellen und daß wir es im ausdrücklichen Gegensatze dieses Andern als ein, einerseits durch dieses Andere Bestimmtes, andererseits dieses Andere Bestimmendes denken. Eine Persönlichkeit, die nichts Anderes sich gegenüber hätte, von dem sie Bestimmungen erleiden, und auf das sie wiederum bestimmend gegenwirken könnte, würde eben dadurch außer Stand gesetzt, sich selbst in der Bestimmtheit, die sie von Anderen unterscheidet, zu erfassen, sich ihrer als eines Wollenden, das Etwas will, als eines Wirkenden, das Etwas wirkt, bewußt zu werden. Sie wäre das ewig Eine, das weder in sich, noch außer sich einen Unterschied hat. Denn auch um in sich selbst einen Unterschied zu setzen, müßte sie doch die Möglichkeit eines Unterschiedes überhaupt voraussetzen, ein Unterschied überhaupt aber ist nothwendig auch ein Unterschied von der Ichheit als solcher, und die Ichheit, die solchen Unterschied anerkennt oder ihn sich zum Bewußtsein bringt, hat eben an ihm ihre Schranke oder ihr Nicht-Ich. So die Persönlichkeit des endlichen Geistes, die einzige, die wir aus unmittelbarer Erfahrung kennen. Von Gott dagegen, wiefern er als der Unendliche, der Absolute gedacht werden soll, scheint es unzulässig, selbst eine solche Schranke bestehen zu lassen, durch die auch nur die Möglichkeit, noch nicht die Wirklichkeit, eines Daseins außer ihm gesetzt würde. Denn damit würde ja eben diese Möglichkeit als etwas Ihm Vorausgesetztes, Ihn selbst oder sein eigenes Dasein Bedingendes anerkannt. Er selbst also hörte auf, in unserer Vorstellung der Voraussetzungslose, der Undedingte zu sein.

Jedermann weiß, wie Erwägungen der hier bezeichneten Art,

Digitized by Google

um nur von Philosophen der neuern Zeit, und nur von Solchen zu sprechen, die, indem sie auf die Vorstellung eines persönlichen Gottes verzichteten, damit keineswegs auf die Idee der Gottheit überhaupt verzichtet zu haben meinten, unter Andern einen J. G. Fichte, einen Schleiermacher, dazu veranlaßt haben, die Anwendbarkeit des Begriffs der Persönlichkeit auf Gott, wenigstens die strenge, wissenschaftliche, in Abrede zu stellen. Der älteren christlichen Philosophie waren dergleichen Erwägungen um so näher gelegt, je weiter ihre Vorstellung des Unendlichen, des Absoluten, noch von dem Gedanken einer Immanenz der Gränze oder Schranke, welche der neuern Philosophie jetzt so geläufig geworden ist, entfernt war. — Man sollte bei der Würdigung der christlichen Glaubenslehre, so wie diese sich im patristischen und scholastischen Zeitalter allmählig zum Systeme ausgebildet hat, nie vergessen, mit welchen verhältnißmäßig für das Werk, welches ihr aufgetragen war, rohen, ungenügenden Werkzeugen sie an ihre Arbeit gehen mußte. Ein solches Werkzeug nämlich bildete für sie die Philosophie, welche sie aus dem heidnischen Alterthum, als dessen letzte, intellektuelle Frucht, überkommen hatte, die in Eins zusammengeworfene, und darum nur mit abgestumpften Spitzen auftretende Spekulation der platonischen, peripatetischen und stoischen Schule, ein Gemengsel, in welchem eigentlich Nichts mit Klarheit und Entschiedenheit hervortrat, als die eine, Alles verschlingende und aufzehrende Idee, welche man zwar, von der Zeit des Sokrates und Platon her, die Idee des Guten nannte, von der man aber im Grunde Nichts zu sagen wußte, als daß in ihr alle Unterschiede vertilgt, alle Gegensätze (also auch der Gegensatz des Bösen gegen das Gute) nur als nichtseiende enthalten seien, während man ihr selbst streng genommen nicht einmal das Sein, sondern etwas, das mehr sei als das Sein, ein Uebersein (ὑπερεῖναι) zuzuschreiben wagte. Wie hätte durch die Hülfe einer solchen Philosophie der Begriff der Persönlichkeit die scharfe Bestimmtheit gewinnen können, die doch doppelt und dreifach erforderlich war, da wo es galt, mittelst dieses aus der Erfahrung des Endlichen entnommenen Begriffs der Idee des Unendlichen die

Digitized by Google

wissenschaftliche Gestalt und Form zu geben, die das Christenthum verlangt, welches nun einmal nicht mit einem form- und gestaltlosen Unendlichen sich begnügen kann? Es hat dieser Begriff, so zu sagen, hinter dem Rücken jener Philosophie, welche sonst in jeder formalen Beziehung für die wissenschaftliche Ausbildung der Glaubenslehre die leitenden Principien abgab, in dieselbe eingeführt werden müssen, durch die Macht des natürlichen Verstandes, vermöge dessen sich die Gläubigen sagen mußten, daß Gott nicht Geist sein könne, ohne Person zu sein. Aber wenn die Philosophie das Eindringen dieses Begriffs in die kirchliche Dogmatik, ja selbst in das Glaubensbekenntniß der Gemeinde nicht verhindern konnte: so trat sie dagegen hinterher als die dialektische Macht an ihm hervor, welche zu dem Bekenntniß nöthigte, daß er nicht unmittelbar darauf Anspruch machen könne, als die ontologische Form zu gelten, in welcher das Dasein Gottes gesetzt ist. Die gesammte Trinitätslehre der alten Dogmatik ist, wenigstens so viel den τρόπος ὑπάρξεως betrifft, aus diesem Kampfe zwischen dem durch das natürliche Bewußtsein geforderten Begriffe der Persönlichkeit Gottes und dem spekulativen Begriffe des gegen alle Gränze und Schranke, und deßhalb auch gegen alle inwohnende Gestaltung und Formbestimmung sich negativ verhaltenden Absoluten hervorgegangen. Das natürliche Bewußtsein, auf dessen Seite in diesem Kampfe zugleich der Instinkt einer höheren Entwicklung der Spekulation stand, hat gesiegt, insofern es ihm gelungen ist, dem Begriffe der Persönlichkeit seine Bedeutung für den Ausdruck des eigenen Wesens der Gottheit zu sichern. Die damalige Zeitphilosophie aber hat gesiegt, insofern durch sie jenes Bewußtsein genöthigt worden ist, auf die unmittelbare Setzung eines persönlichen Gottes zu verzichten, und, die unpersönliche oder überpersönliche Einheit der absoluten göttlichen Substanz anerkennend, die Persönlichkeit nur als das Moment der Unterscheidung oder der in sich kreisenden Lebendigkeit innerhalb dieser Substanz festzuhalten.

Wir sind jedoch keineswegs gemeint, bei dieser blos phänomenologischen Erklärung des Trinitätsbegriffs stehen zu bleiben. Aus ihr würde sich höchstens dieß ergeben, daß der Trinitätsbe-

Digitized by Google

griff nur das nothdürftige Surrogat einer höhern metaphysischen Entwicklung des Begriffs der Persönlichkeit Gottes sei; eine Art von juste-milieu zwischen dem gesunden Menschenverstand und der Spekulation einer niedern Stufe, leider vielleicht eine solche, die, wie es bekanntlich dem juste-milieu nicht selten begegnet, gegen beide entgegengesetzte Parteien heftiger anstieße, als diese selbst gegen einander. Auch würde ohne Zweifel ein solches ungefähr das Ergebniß gewesen sein, wenn der Verstand, welcher sich zum Vertreter des Momentes der Persönlichkeit gemacht hatte, in der Weise etwa, wie nur zu oft der naturalistische Verstand des neuern Deismus, sich jeder Belehrung durch spekulative Vernunft unzugänglich erwiesen, und nur einer Nöthigung durch äußere Autoritäten nachgegeben hätte. Allein durchdrungen, wie dieser Verstand, der Verstand der christlichen Glaubenslehre, es war von dem tieferen Geiste der christlichen Religion, der ihm die Bedingungen immer gegenwärtig hielt, unter denen allein der wahre Gott zu begreifen ist, hat er sich dieß keineswegs zu Schulden kommen lassen. Er hat vielmehr zu einer Zeit, da die eigentliche Spekulation noch nicht dazu gediehen war, den Begriff Gottes, ohne dadurch seiner Unendlichkeit und Unbedingtheit Eintrag zu thun, als einen durch inwohnende rationale Bestimmungen in sich begränzten und gestalteten fassen zu können, das Werk der spekulativen Vernunft, mit ihrem Geiste sich durchdringend, vorausgenommen, und dadurch einen Begriff erzeugt, dessen wesentlichen Gehalt, wenn sie auch seine Form noch für eine unzureichende erkennen darf, die weiter herangereifte Spekulation auch ihrerseits, ohne sich selbst zu verläugnen, nicht mehr verläugnen kann.

Die Betrachtung nämlich, von der wir annehmen dürfen, daß sie in der Hauptsache der dogmatischen Dreieinigkeitslehre zum Grunde liegt, ist folgende. Gott, wenn er zufolge der Schriftlehre, die ihn als Geist bezeichnet, als Person, als selbstbewußte vernünftige Individualität oder Ichheit zu fassen ist, kann doch nicht in menschlicher Weise Person sein. Denn in dem Menschen finden wir die Personalität bedingt durch den Gegensatz eines Nicht-Ich; eines Seins, das nicht zu seiner Persönlichkeit

Digitized by Google

gehört. Oder genauer, wir finden sie bedingt nicht durch einen einfachen, sondern durch einen doppelten Gegensatz, nämlich einerseits durch die von der Wirklichkeit des persönlichen Daseins unterschiedene Möglichkeit sowohl dieses, als auch, mit diesem zugleich, und auf ganz gleiche Weise unendlichen andern Daseins, andrerseits durch die Wirklichkeit einer Außenwelt. Keiner dieser beiden Gegensätze kann wegfallen, ohne daß mit ihm das eigene persönliche Dasein des Menschen aufhört, zu sein, oder das zu sein, was es ist, nämlich eben persönliches. Denn der Begriff der Persönlichkeit schließt ein, daß das Persönliche sich zugleich als ein in seiner Besonderheit und Einzelheit Bestimmtes, und in dieser Bestimmtheit doch wiederum als frei, d. h. als ein Allgemeines wisse. Nun aber ist dem Menschen seine Bestimmtheit wesentlich von Außen, durch den Causalzusammenhang mit der Außenwelt gegeben, die Freiheit aber hängt eben so wesentlich an einer unbegränzten Möglichkeit des So- oder Andersseins, welche, indem sie dem persönlichen Geschöpf als inwohnend und die Allgemeinheit seiner vernünftigen Natur ausmachend gesetzt wird, doch eben so wesentlich als über seine Besonderheit hinausgreifend, und also unabhängig von ihm bestehend zu denken ist. Keines von beiden aber kann von der Gottheit gelten, weder daß es ihr gegenüber eine in ihrer Wirklichkeit selbstständige Außenwelt, noch daß es über dem persönlichen Gotte und der unpersönlichen Außenwelt eine Beide umfassende Möglichkeit des Daseins giebt. Vielmehr ist Gott sich selbst seine Möglichkeit, eben so, wie er sich selbst der Inhalt oder die Bestimmtheit seines Daseins ist, der entsprechende Inhalt, wie für den Menschen derjenige, der ihm nur durch die Außenwelt gegeben werden kann. Was also in dem menschlichen Geiste den Gegensatz zum Ich des Menschen bildet, jenes doppelte Nicht-Ich, die im Denken, in reiner Vernunft begründete Möglichkeit eines Daseins überhaupt und die erfahrungsmäßige Wirklichkeit des Daseins der Außenwelt: dieses Beides kann für Gott nicht als ein Gegensatz zu dem Inhalte Seiner Persönlichkeit, nicht als ein Nicht-Ich vorhanden sein. Beides wird vielmehr, wiefern es dennoch auch für Gott

Digitized by Google

vorhanden sein soll, — und Beides muß für ihn vorhanden sein, wenn nicht der Begriff der Persönlichkeit in Gott zu einem leeren Worte werden soll, bei welchem sich nichts Vernünftiges denken läßt, — ausdrücklich selbst als Ich, selbst als Person, in Ihm gesetzt sein müssen.

Dieß die Schlußkette, von der ich behaupte, daß sie, bewußt oder unbewußt, zu allen Zeiten der Lehre der christlichen Dogmatik von einem nicht blos schlechthin dreieinigen, sondern dreipersönlichen Gotte zum Grunde gelegen hat. Es giebt sich dieselbe, wie man leicht gewahr wird, nicht für eine im strengeren Wortsinn wissenschaftliche spekulative Deduktion des Begriffs der göttlichen Dreieinigkeit oder Dreipersönlichkeit. Sie kann dafür sich schon aus dem Grunde nicht geben, weil sie den Begriff der Person, der Persönlichkeit, statt ihn, wie sie dann unstreitig müßte, auf dem Wege ontologischer Dialektik als einen metaphysisch nothwendigen zur Bezeichnung eines Daseins, welches uns für das höchste oder absolute gelten soll, gewonnen zu haben, vielmehr aus dem natürlichen Menschenverstande, aus der Vorstellungswelt des gemeinen Lebens entnimmt und damit als mit einer von vorn herein zugestandenen Voraussetzung gebahrt. Eben deßhalb auch bin ich weit entfernt, für den Begriff der persönlichen Dreieinigkeit in Folge dieser Betrachtung vom philosophischen Standpunkt aus die unbedingte wissenschaftliche Geltung in Anspruch zu nehmen, die nur solchen Begriffen zukommt, welche an einer bestimmten Stelle des Systemes sich durch die streng methodische Dialektik, in der kein Glied fehlen darf, welches von einem Vorangehenden zu einem Nachfolgenden überzuleiten dienen soll, ergeben haben. Denn gesetzt auch, was ich nicht in Abrede stelle, der Begriff der Persönlichkeit überhaupt könne in unserer heutigen Metaphysik bereits als ein dialektisch hinreichend festgestellter gelten, um seine Unentbehrlichkeit für die Denkbarkeit eines Daseins überhaupt hier ohne Weiteres voraussetzen zu dürfen: so würde doch daraus nicht folgen, daß, wenn daran gegangen werden sollte, ihn auf das höchste Seiende, auf die Idee der Gottheit anzuwenden, er der Nothwendigkeit einer weitern dialektischen Umbildung enthoben

Digitized by Google

sei. Es würde nicht folgen, daß es genüge, ihn nur so geradezu in einer durch äußerliche Betrachtung zu gewinnenden numerischen Bestimmtheit herzunehmen, ihn zu verdoppeln oder zu verdreifachen, um dadurch solche Anwendbarkeit zu ermöglichen. Mit gleichem Rechte könnte man ja dann irgend eine niedere Kategorie der Metaphysik, könnte man vielleicht die erste beste der zunächst für das räumliche, körperliche Dasein ausgeprägten Kategorieen aus dem dialektischen Flusse, in welchem wissenschaftlich die Gesammtheit aller Kategorieen entsteht, herausnehmen und sie, in ähnlicher Weise äußerlich aufgestutzt, auf die Gottheit übertragen. Also, wie gesagt, nicht von einer wissenschaftlichen Geltung des Begriffs der göttlichen Dreipersönlichkeit, nicht von einem streng wissenschaftlichen Beweise für diesen Begriff, ist hier die Rede. Es ist nur die Rede von einem Raisonnement, welches, auf die Grundlage der Lehre des Christenthums, daß Gott ein Geist sei, und der an diese Lehre sich knüpfenden Voraussetzung des natürlichen Menschenverstandes, daß er dann auch Person, d. h. rationalis naturae individua substantia sein müsse, ein zwischen dieser Voraussetzung und der spekulativen Idee des Unendlichen, Absoluten, so zu sagen, getheilter, weil von beiden in gleichem Maaße eingenommener, dogmatischer Verstand sich vorgelegt haben wird. Was für weitere Gründe die spekulative Vernunft finden könne, solches Raisonnement gut zu heißen oder zu verwerfen, — (schwerlich jedoch wird sie es so unbedingt verwerfen können, daß sie nicht wenigstens seine relative Berechtigung und Gültigkeit für den Standpunkt, auf welchem es erfunden ist, anerkennen sollte) — das lassen wir hier noch ganz dahingestellt. Es genügt, daß man uns zugebe: der Verstand, der aus religiösen Gründen den Begriff der Persönlichkeit Gottes — den Begriff sage ich, nicht blos den Namen — um jeden Preis festhalten und doch dabei dem spekulativen Begriffe der Unendlichkeit und Absolutheit des Göttlichen nichts vergeben will, könne nicht anders, als in der Weise schließen, wie wir ihn hier haben schließen lassen. Er kann aber in der That nicht anders schließen, so gewiß nicht anders, so gewiß er den Begriff der Persönlichkeit, der ihm als eine Voraus-

Digitized by Google

setzung gegeben ist, nur zugleich mit den Bedingungen annehmen kann, unter denen er ihm gegeben ist, und so gewiß er als solche Bedingungen eben die zwei genannten vorfindet. Denn jede dieser Bedingungen würde, wenn sie fehlen sollte, eben damit den Begriff der Persönlichkeit des Bodens berauben, auf welchem allein er für das natürliche Bewußtsein seine Gültigkeit und Bedeutung behaupten kann.

Aber wie? Haben wir uns nicht im Vorstehenden, indem wir das Verhältniß der dogmatischen Begründer des Trinitätsbegriffs zu dem philosophischen Gehalte dieses Begriffs nach zwei Seiten näher zu bestimmen suchten, in eine Schwierigkeit eigenthümlicher Art verwickelt? Wir müssen auf der einen Seite zugeben, daß die Schlußkette, welche wir diesen Begründern unterlegten, sich doch nicht in der bewußten Ausdrücklichkeit, wie wir selbst sie hier darzulegen suchten, bei ihnen vorfindet, sondern, als die Grundlage ihrer sonstigen Raisonnements, und als das entscheidende Motiv für den beharrlichen Gebrauch des Wortes Person für die Hypostasen der göttlichen Dreieinigkeit, bei ihnen vorauszusetzen ist. Auf der andern Seite machten wir gerade in Bezug auf diese Schlußkette bemerklich, daß sie doch nicht mit einer streng philosophischen Deduktion des Begriffs der göttlichen Dreieinigkeit zu verwechseln ist. Liegt hierin nicht ein Widerspruch, oder vielmehr, haben wir uns damit nicht einer Halbheit schuldig gemacht, die nothwendig zu einem Widerspruche führen muß? Handelte es sich nur darum, eine unbewußte Triebfeder jenes dogmatischen Thuns aufzuzeigen: warum denn nicht lieber gleich auf das letzte Motiv hinweisen, nämlich auf die philosophische Wahrheit selbst, die freilich damals nur unvollkommen zum Bewußtsein und noch unvollkommener zum Ausdruck gelangen konnte? Oder, wenn diese Wahrheit auch so jenem Zeitalter noch zu entfernt lag, wenn sich in den Terminis der Dogmatik nicht reine Bestimmungen der Idee, nur halbphilosophische Verstandesbestimmungen ausdrücken ließen: wird dann nicht der Grund jener Termini eben dadurch in dasjenige gestellt, was dem Zeitalter, das sie erfand, in seinem Bewußtsein gegenwärtig war, und muß er nicht dann auch in dem

Digitized by Google

mit Bewußtsein von ihm Ausgesprochenen, nicht in etwas dahinter sich Verbergendem, von ihm Verschwiegenem zu suchen sein? — Ich erwiedere hierauf, daß die von mir aufgestellte Schlußkette in der That Nichts enthält, was nicht in dem Bewußtsein des dogmenbildenden Zeitalters vollkommen gegenwärtig gewesen wäre. Daß in Gott allein die Möglichkeit aller Dinge enthalten ist, daß es überhaupt gar keine Möglichkeit des Daseins giebt, die nicht in dem Begriffe der Gottheit vollständig enthalten, oder mit ihm eines und dasselbe wäre: dieß ist ein der alten christlichen Philosophie und Dogmatik so geläufiger, ich möchte sagen, für sie so trivialer Satz, daß es überflüssig wäre, ihn durch Anführung einzelner Stellen belegen zu wollen. Noch mehr gilt dieß von dem Satze, daß Gott auch kein wirkliches Dasein außer sich hat, auf welches er oder welches auf ihn einwirken könnte. Es könnte also höchstens dieß in Frage gestellt werden, ob nicht das Dritte, die ausdrückliche Bedingtheit des Begriffs der Persönlichkeit durch den Gegensatz dieses doppelten Nicht-Ich, dem Bewußtsein jener Zeit fremd gewesen sei. Aber gegen diesen Zweifel genügt es, an die oben angeführte Definition des Begriffs der Person zu erinnern. Denn offenbar unterscheidet dieselbe die individua substantia der Person von den Bedingungen und Voraussetzungen, die sie in dem Begriffe der rationalis natura zusammenfaßt, und sie spricht also das deutliche Bewußtsein aus, daß, wenn eine Person existiren soll, zuvor der Begriff der rationalis natura gegeben sein muß. Damit ist allerdings zunächst nur das Vorhandensein einer über die Wirklichkeit der einzelnen Person hinausreichenden Möglichkeit ihres Daseins ausgesprochen. Aber daß in diesem Ausspruch für das philosophische Bewußtsein, das ihn aussprach, zugleich die Aussage einer mit dieser Möglichkeit unmittelbar verbundenen Wirklichkeit lag, wird Jeder zugeben, der sich des aristotelischen Satzes erinnert, daß, wenn im Einzelnen allerdings die Dynamis der Entelechie, im Ganzen und Großen dagegen umgekehrt die *πρώτη ἐντελεχεία* allem und jedem *δυνάμει ὄν* vorangeht. — Ich glaube daher nicht zu viel zu behaupten, wenn ich alles Ernstes dabei beharre, daß die Elemente, aus denen sich das obige Raisonnement

Digitized by Google

zusammensetzt, dem Bewußtsein des dogmenbildenden Zeitalters nichts weniger als fremd, daß sie ihm vielmehr vollkommen geläufig waren. Was namentlich den Begriff der Person anlangt, so läßt sich sogar behaupten, daß das Bewußtsein der doppelten Schranke, ohne welche dieser Begriff nicht gedacht zu werden vermag, jenem Zeitalter sogar geläufiger noch war, als dem unsrigen. Die moderne Gewohnheit, diesen Begriff auch als Einheit auf Gott zu übertragen, schreibt sich erst aus der Gedankenlosigkeit des neuern, naturalistischen Deismus her. Die neuere Zeit hat sich erst durch ihre spekulative Philosophie von der Unzulässigkeit solcher Uebertragung belehren lassen müssen, während wir in dem kirchlichen Alterthum nirgends, auch bei den hartnäckigsten Monarchianern nicht, nur die leiseste Spur eines Versuches finden, Gott schlechthin als Eine Person zu bezeichnen. Weit näher lag es dem ältesten christlichen Glauben, wenigstens dem von den Einflüssen der damaligen Zeitphilosophie berührten, — und nur als das Werk dieses Glaubens ist die kirchliche Dogmatik zu betrachten, — Gott als einen Geist vorzustellen, der nicht Person, nicht auf sich selbst sich beziehende Ichheit im menschlichen Sinne ist. Die Einsicht, daß, wo Geist ist, da nothwendig auch Ichheit und Persönlichkeit sein muß, hat sich eben erst im Verlaufe der Ausbildung jener Dogmatik erzeugt oder zum Bewußtsein gebracht.

Es bleibt freilich nach diesem Allem noch immer der Einwand, daß die alte Dogmatik nicht ausdrücklich diese in ihr vorhandenen Momente eines eben für ihren Standpunkt, und zunächst nur für ihn, gültigen Beweises der dreifachen Persönlichkeit in Gott zu einem solchen Beweise zusammengestellt hat. Was könnte sie, so werden noch immer die Gegner fragen, was könnte sie wohl bewogen haben, von dieser Einsicht, in deren Besitze sie war, keinen Gebrauch zu machen? Weßhalb sollte sie es einer spätern Zeit, einer solchen, die vielleicht gar schon über das Bedürfniß eines solchen Beweises hinaus ist, überlassen haben, jene Momente wieder hervorzusuchen, und aus ihnen den Beweis zusammenzustellen? Die richtige Antwort auf diese Frage ergiebt sich aus einem Blicke auf die Entstehungsgeschichte der Trinitätslehre in der christlichen

Digitized by Google

Dogmatik. Man erinnere sich, daß die Dreiheit in Gott von der heiligen Schrift und der in ihr enthaltenen göttlichen Offenbarung her, längst bekannt war, ehe man daran gedacht hatte, sie als eine Dreiheit von Personen zu fassen. So entschieden es in Abrede gestellt werden muß, was man oft behaupten hört, daß die Schrift von keinen begrifflichen Unterschieden in dem Wesen Gottes, sondern nur von unterschiedenen Momenten der göttlichen Offenbarung etwas wisse: so unläugbar ist, daß die Schrift die göttliche Dreiheit nicht in dieser ausdrücklichen Form begrifflicher Unterscheidung, sondern dadurch der Welt zum Bewußtsein gebracht hat, daß sie, die Wesenheit des Vaters als das an und für sich Gewisse, als den nothwendigen Grund von Allem voraussetzend, die Wesenheiten des Sohnes und des Geistes in concreter thatsächlicher Offenbarung dem unmittelbaren Anschauen vorführte. Die Fassung der Dreieinigkeit nach dem τρόπος ἀποκαλύψεως ist sonach in der Ausbildung der Kirchenlehre ohne Zweifel älter als jene nach dem τρόπος ὑπάρξεως. Man glaubte an eine Dreiheit der göttlichen Wesenheiten, weil man die Wesenheit des Sohnes in der Gestalt eines wirklichen Menschen von Angesicht zu Angesicht geschaut, die Wesenheit des Geistes in den lebendigen Wirkungen, die er in den Seelen der Gläubigen übte, empfunden hatte, nicht, weil man in rein begrifflicher Erkenntniß gefunden hatte, daß Gott, um Gott zu sein, nothwendig eine Dreiheit von Hypostasen oder Personen sein müsse. In Folge dieses, aus dem lebendigen Quell der Offenbarung geschöpften Glaubens bedurfte es, als man endlich dazu schritt, eine begriffsmäßige Bestimmung für die Daseinsform, unter welcher die Hypostasen in dem eigenen Wesen Gottes, nicht blos in seiner Offenbarung ad extra gesetzt sind, aufzufinden, längst nicht mehr eines Beweises für das wirkliche Vorhandensein dieser Dreiheit. Die Dreiheit als solche war bereits das allgemein Zugestandene, als der Begriff der Persönlichkeit anfing, in der dogmatischen Entwicklung eine Rolle zu spielen. Wie hätte es bei dieser Sachlage einem Kirchenlehrer einfallen können, auf diesen Begriff, den annoch problematischen, in der orthodoxen Lehre erst einzubürgernden, einen Beweis für

Digitized by Google

die Nothwendigkeit der Dreiheit in Gott begründen zu wollen? Nicht, um die Persönlichkeit Gottes vor der philosophischen Vernunft zu retten, war man auf die Dreieinigkeit gekommen, sondern umgekehrt, nachdem unter dem eigenen Einflusse des Christenthums, durch welches die Formbestimmungen des geistigen Daseins so sehr in den Vordergrund des Weltbewußtseins gerückt worden waren, die Vorstellung der Persönlichkeit für dieses Bewußtseins eine so entschiedene Wichtigkeit erhalten hatte, suchte man für diese Vorstellung einen Platz in dem schon festgestellten Begriffe des dreieinigen Gottes. Daß man diesen Platz nicht in dem Begriffe der Einen göttlichen Substanz, sondern in dem der dreifachen Hypostasen fand, dieß darf unter diesen Umständen uns für einen eben so unzweideutigen Beweis gelten, daß das oben dargelegte Bewußtsein über die concreten Bedingungen des Begriffs der Persönlichkeit in der That dieser Lehrentwickelung zum Grunde lag, als wenn der Ausdruck, den wir diesem Bewußtsein gegeben haben, sich in der entsprechenden wörtlichen Fassung schon dort vorfände.

Eine Forderung ist indeß noch übrig, die nicht unerfüllt bleiben darf, wenn unser Recht zur obigen Argumentation nicht zuletzt dennoch als ein usurpirtes erscheinen soll. Wir haben so eben auf die Thatsache hingewiesen, daß die Dreiheit der göttlichen Wesensbestimmungen längst vorher von der Kirche anerkannt, längst vorher dieser Grundstein zum Gebäude ihrer Glaubenslehre gelegt worden war, ehe daran gedacht worden ist, diese Drei, den Vater, den Sohn und den Geist, als Personen zu bezeichnen. In der Anerkennung dieser Thatsache ist unläugbar das Zugeständniß schon enthalten, daß auch der Begriff jeder einzelnen dieser drei Hypostasen in der Hauptsache schon festgestellt war. An jede derselben mußte sich bereits, schon in Folge der lebendigen concreten Bedeutung, die sie als reale Momente des wirklichen Offenbarungsprocesses haben, eine Vorstellung knüpfen, an welcher im Wesentlichen durch das gemeinschaftlich ihnen ertheilte Prädikat der Persönlichkeit nichts geändert werden konnte. Wie nun werden wir das Zusammentreffen dieser Vorstellungen, dieser Begriffe, mit denjenigen

Digitized by Google

Bestimmungen zu erklären haben, welche durch die obige Argumentation für die persönlichen Einheiten gefordert sind, worin die Eine göttliche Substanz auseinander treten soll? Denn aus der Argumentation selbst ergab sich keineswegs nur eine gleichgültige Dreizahl von Personen überhaupt. Es war ausdrücklich in ihr enthalten, daß durch das eine der Momente, welche dort als Persönlichkeiten bezeichnet wurden, jene allgemeine Möglichkeit des Seins überhaupt ausgedrückt werde, durch welche, wie alles reale Dasein überhaupt, so auch das persönliche Dasein bedingt ist, durch das andere aber die concrete Wirklichkeit der Außenwelt, welche jeder endlichen, creatürlichen Persönlichkeit als ihr reales Nicht-Ich gegenübersteht. Hierin liegt, wir dürfen es uns nicht verhehlen, eine Schwierigkeit, die unsere Erklärung mit dem Geschichtlichen, dem wir sie doch angepaßt zu haben glauben durften, wieder zu entzweien droht. Denn freilich, wenn es dabei bleiben sollte, daß die concrete, anschauliche Bestimmtheit der göttlichen Offenbarungsmomente, aus denen die Kirchenlehre die Trinität der Hypostasen gebildet hat, ganz und gar nichts gemein hat mit der begrifflichen Bestimmtheit dieser Hypostasen, wiefern dieselben, zufolge der obigen Betrachtung, als eben so viele subjektive Mittelpunkte des persönlichen Daseins der Gottheit gefaßt werden sollen: so würde damit die Berechtigung wegfallen, der kirchlichen Dogmatik in Bezug auf den Gebrauch, den sie von dem Begriffe, oder, wie wir dann wohl richtiger sagen müßten, vielmehr nur von dem Worte der Persönlichkeit gemacht hat, diese Betrachtung unterzulegen.

Hier nun ist es, wo ich, zum Behufe der Nachweisung eines wirklichen, historischen Zusammenhanges zwischen dem scheinbar Unzusammenhängenden, das Ergebniß meiner frühern Untersuchungen über den Trinitätsbegriff zu Hülfe nehmen darf. Ich darf es um so mehr, als auch geschichtlich kein Zweifel darüber obwaltet, daß, zwar nicht die erste, aber doch die für den symbolischen Sprachgebrauch der lateinischen Kirche entscheidende Anwendung des Wortes Person von demselben Kirchenlehrer herrührt, welcher zugleich der Urheber jener philosophischen Begründung des

Digitized by Google

Trinitätsbegriffs ist, die wir gutes Recht haben, als die von der Kirche selbst angenommene und gutgeheißene anzusehen, auf Augustinus. Es ist bekannt, wie in dieser Begründung die drei göttlichen Hypostasen in der Hauptsache auf die drei Grundbestimmungen des Geistes: memoria, intelligentia und voluntas zurückgeführt werden, — zurückgeführt, sage ich; denn daß es sich, trotz des entgegengesetzten Scheines, wenn man sich an den bloßen Buchstaben jener Darstellungen halten wollte, in der That von etwas mehr, als einer bloßen Analogie, einem blos äußerlichen Parallelismus handelt, auch dieß glaube ich bewiesen zu haben. Ferner ist von dieser Begründung gezeigt worden, daß sie, auf der Grundlage der, auch durch sie unangetastet gebliebenen, ja auf das Ausdrücklichste bekräftigten und näher motivirten Anschauung des biblischen τρόπος ἀποκαλύψεως, für den τρόπος ὑπάρξεως des Trinitätsbegriffs eine Bestimmung gefunden hat, welche in Wahrheit der Forderung genügt, die in der obigen Argumentation hinsichtlich der metaphysischen Bedeutung der drei persönlichen Hypostasen enthalten war. Den Inhalt dessen nämlich, was Augustinus memoria nennt, — den ursprünglichen versteht sich, die Natur dieser geistigen Wesenheit ausmachenden, nicht den erst durch die intelligentia und die voluntas erzeugten und solchergestalt a posteriori auch in die memoria gesetzten Inhalt, — bildet nach den eigenen, nachweisbaren Bestimmungen dieses Kirchenlehrers dasselbe, was wir nach der Terminologie unserer neuern Philosophie den Inhalt des reinen Selbstbewußtseins, oder auch den reinen Vernunftinhalt nennen. Dieß aber ist eben nichts Anderes, als die aller Wirklichkeit vorangehende Möglichkeit des Daseins, oder mit andern Worten, das absolute Prius, welches auch die moderne Philosophie schon zu verschiedenen Malen mit dem Namen des reinen, oder auch des absoluten Ich bezeichnet hat, während sie doch nicht in Abrede stellen kann, daß zu dem endlichen Geiste des Menschen dieser Inhalt vielmehr die Bedeutung eines schlechthin Vorausgesetzten, also eines Nicht-Ich hat. Dem entsprechend wird durch intelligentia die schöpferische Intelligenz bezeichnet, die auf der Grundlage des reinen

Vernunftbewußtseins und des darin enthaltenen absoluten Denkgesetzes, dem Dritten, der voluntas, ihren Stoff, ihr Material erzeugt, woran sie sich zu bethätigen hat, auf entsprechende Weise, wie der menschliche Wille an demjenigen, was gemeinhin sein Nicht-Ich genannt wird, nämlich an der realen Außenwelt, sich bethätigen muß. Die Persönlichkeit der göttlichen intelligentia, oder das *Verbum*, der Logos, ist demnach ganz eben so, wie die Persönlichkeit der memoria oder der ewige Vater noch im ausdrücklichen Unterschiede von dem, was in dem endlichen Geiste das Moment der Personalität ausmacht, nämlich von dem Willen, als Persönlichkeit gesetzt. Sie ist, gleich jener, die Hypostase einer geistigen Wesenheit, deren Begriff dort (im Geiste des Menschen) in der Beziehung auf ein Nicht-Ich aufgeht, das aber in der Gottheit eben nicht als Nicht-Ich gesetzt sein kann; und somit die Hypostase eines solchen Nicht-Ich selbst zu einem Ich. Sie ist es aber wesentlich erst dadurch (was auf ganz gleiche Weise auch von der memoria gilt), daß Beiden gegenüber das dritte Moment, der göttliche Geist als Wille, voluntas, bestimmt ist. Denn erst dadurch wird überhaupt das Moment der Persönlichkeit nach seiner begriffsmäßigen Wahrheit in diesen Zusammenhang der göttlichen Wesensbestimmungen eingeführt, so daß es nun auch rückwärts auf die Voraussetzungen derjenigen Hypostase, in welcher dieses Moment seinen eigentlichen Sitz hat, bezogen werden kann. — Es ist aus diesem Grunde sehr zu beachten, daß erst durch Augustinus die dritte Hypostase, der göttliche Geist, als voluntas bezeichnet worden ist, während für die beiden ersten sich der augustinischen in der Hauptsache entsprechende Bezeichnungen (für die erste νοῦς, für die zweite λόγος) schon bei ältern griechischen Kirchenlehrern vorfinden. Mit dieser Bezeichnung der dritten Hypostase, als des Willens, des Willens der göttlichen Liebe, welcher die zwei ersten ausdrücklich in Eins setzt, indem er sie als unterschiedene voraussetzt, war allererst die Idee der göttlichen Wesensdreiheit so weit festgestellt und in sich abgeschlossen, daß nun auch der Begriff der Persönlichkeit nicht blos in der schwankenden, uneigentlichen Weise, wie hin und wieder

Digitized by Google

auch früher, sondern in strengerer Bestimmtheit, wenn auch vielleicht noch nicht ganz in der Bestimmtheit, welche die vorgeschrittene philosophische Wissenschaftlichkeit unserer Zeit verlangen muß, auf sie angewandt werden konnte.

Durch diese Thatsachen der Entwickelungsgeschichte des Trinitätsbegriffs wird es meines Erachtens außer Zweifel gestellt, daß die metaphysische Unterlage, welche wir im Obigen diesem Begriffe zu geben suchten, auch was die historische Gestalt desselben betrifft, keineswegs eine blos eingebildete ist. Für diejenigen freilich, welche von der Ansicht ausgehen, daß allenthalben im Christenthum, schon von der alttestamentlichen Grundlage her und dem entsprechend auch in der eigenen Lehre Christi, der Begriff des persönlichen Gottes als das schlechthin Erste, als die absolute Voraussetzung zu betrachten ist, wird es immer etwas Paradoxes behalten, wenn sich aus dieser Betrachtung ergiebt, daß das philosophische Bewußtsein von der Bedeutung des Begriffs der Persönlichkeit der Glaubenslehre zuerst an demjenigen Offenbarungsmomente aufgegangen ist, in welchem man gemeinhin von allen am wenigsten die Persönlichkeit zu suchen pflegt, an dem Momente des heil. Geistes. Ja es kann nicht ausbleiben, insbesondere nach den Erfahrungen, die man an gewissen neuern Systemen gemacht zu haben glaubte, daß manche sich für orthodox haltende, obgleich nichts weniger, als kirchlich rechtgläubige Zionswächter, eben diese Fassung, die in den heil. Geist als den göttlichen Willen das eigentliche Moment der Persönlichkeit Gottes setzt, als eine von Haus aus pantheistische oder nothwendig zum Pantheismus führende, auf das Heftigste verunglimpfen werden. Nicht diesen Letzteren, denn mit ihnen lassen wir uns überhaupt auf keinen Streit ein, wohl aber den Ersteren geben wir zu bedenken, wie wenig es mit der von uns eröffneten Einsicht in den dogmatischen Entwicklungsgang unverträglich ist, anzuerkennen, was freilich kein Unbefangener in Abrede stellen kann, daß in der religiösen Anschauung die Vorstellung des Moments der Persönlichkeit längst zuvor mit der Vorstellung des lebendigen Schöpfergottes sich verknüpfte, ehe die dogmatische Formel gefun-

Digitized by Google

den war, welche die Vorstellung auch für das philosophische Erkennen, soweit damals dessen Ansprüche sich erstreckten, gerechtfertigt hat. Es wird nicht im Entferntesten bestritten, daß für die Vorstellung, für die religiöse Anschauung, bereits der alttestamentliche Jehovah ein persönlicher Gott war, und eben so wenig, daß sich Christus für den Gott, von dem Er Seine Sendung ableitet, nimmer hätte des Ausdrucks „himmlischer Vater" bedienen können, wenn er diesen Gott nicht als einen persönlichen hätte vorgestellt wissen wollen. Aber etwas Anderes ist die, von der religiösen Gesinnung unzertrennliche Vorstellung, etwas Anderes die philosophische, zum Behuf der wissenschaftlichen Glaubenslehre unternommene Rechtfertigung, oder der Begriff dieser Vorstellung. Daß vor dem philosophischen Denken die Persönlichkeit des Jehovah noch ungerechtfertigt war, dieses Bewußtsein sehen wir unter den Hebräern seit ihrer ersten Bekanntschaft mit alexandrinischer Philosophie, ja schon vor derselben, in jener Welt- und Lebensweisheit, die in den salomonischen Sprüchen niedergelegt ist, aufdämmern. Das bereits dort ersichtliche Streben, die Idee der göttlichen „Weisheit" zu einer persönlichen Gestalt, wie später die des „Logos" zu hypostasiren, würde ohne solches Bewußtsein nicht haben aufkommen können. Entsprechendes gilt, wie wenigstens diejenigen nicht bestreiten werden, die mit uns dahin einverstanden sind, daß unter den neutestamentlichen Begriffen des göttlichen Sohnes und des Geistes nicht blos Offenbarungsformen des Einen Gottes zu verstehen sind, von den ebengenannten Begriffen. Nie hätte es im Christenthum zu der Lehre von der Gottheit des Sohnes und des Geistes kommen können, wäre die Vorstellung von der Persönlichkeit des Vaters schon damals ähnlich, wie im modernen deistischen Rationalismus, eine feste, vom philosophischen Denken, dessen energische Keime wenigstens doch bereits das Urchristenthum in sich schloß, unberührt gebliebene Voraussetzung gewesen. Das philosophische Denken hat eben in dem Akte der Herausarbeitung jener Lehren dem Bedürfnisse genügen wollen, sich den Begriff der göttlichen Persönlichkeit selbstthätig erst zu bilden,

Digitized by Google

ſtatt ihn als eine ſchon feſtſtehende Vorausſetzung ſich gefallen zu laſſen, und ohne Weiteres hinzunehmen.

Daß wir übrigens, auch wenn wir für die in der hier dargelegten Weiſe aufgefaßte Weſenstrinität die Identität mit der bibliſchen Offenbarungstrinität nicht aufzugeben geſonnen ſind, damit noch keinen Pantheismus lehren: auch dieß iſt anderwärts ſo ausführlich dargethan worden, daß wir hier nur mit ein paar Worten darauf zurückzukommen brauchen. Die Perſönlichkeit des Vaters macht keine Schwierigkeit; von ihr wird man leicht zugeben, daß ſie in beiden Geſtaltungen des Trinitätsbegriffs unmittelbar eine und dieſelbe iſt. Was aber die Perſönlichkeiten des Sohnes und des Geiſtes betrifft, ſo gilt es, einzuſehen, wie in anderer Weiſe die ſchöpferiſche Intelligenz, in anderer der Wille Gottes in der creatürlichen Welt ſich offenbaren muß, obgleich auch wieder in jedem wahrhaften Offenbarungsakte nicht auf excluſive Weiſe nur eines oder das andere, ſondern beide, oder vielmehr alle drei Momente des göttlichen Weſens als mitwirkend und gegenwärtig zu denken ſind. Die ſchöpferiſche Intelligenz offenbart ſich in dem Geſtalten der Welt, die von ihr gedacht und durch Denken hervorgerufen ſind. Sie offenbart ſich in der ganzen Fülle und Mannichfaltigkeit dieſer Geſtalten als die ewig Eine und zugleich unendlich reiche; vorzugsweiſe jedoch oder im engern Sinne nur in ſolchen Geſtalten, in denen, als ſelbſt perſönlichen, das eigene Weſen der Intelligenz, auf der Grundlage eines vernünftigen Selbſtbewußtſeins, regſam und thätig iſt. Iſt unter dieſen Geſtalten eine, die nicht nur dieſe allgemeine Form der Geiſtigkeit, der Perſönlichkeit überhaupt, mit der Gottheit theilt, ſondern deren perſönliche Qualität, deren Charakterbeſtimmtheit zugleich, in Folge theils ihrer vollkommenen ſittlichen Reinheit, ihrer Sündloſigkeit, theils allerdings auch einer beſondern, vor allen andern Perſönlichkeiten der nämlichen Schöpfungsſphäre ſie auszeichnenden Begabung, als der reine Ausdruck des eigenen ſchöpferiſchen Thuns, der eigenen Qualität oder Charakterbeſtimmung Gottes gelten kann: ſo werden wir in dieſer geſchichtlichen Geſtalt ganz eigentlich das Ebenbild der Gottheit,

Digitized by Google

und, wiefern das Material, in welchem sie diese Ebenbildlichkeit ausdrückt, kein anderes, als die schöpferische Intelligenz der Gottheit ist, ganz eigentlich diese in einer einzelnen, menschlichen Gestalt zur vollständigen Offenbarung kommende schöpferische Intelligenz selbst, den Mensch gewordenen Logos, erblicken. Der göttliche Wille dagegen, obgleich auch dieser gottmenschlichen Gestalt, und zwar in vollkommenerem Grade, als irgend einer andern einzelnen, inwohnend, kann doch in ihr nicht auf gleiche Weise, wie die Intelligenz, zur Offenbarung kommen. Denn dieß eben ist der Unterschied des Willens von der Intelligenz, daß er sich nicht in der Produktion von Gestalten äußert, daß sein unmittelbares Wirken ein innerliches ist, und nur mittelbar an den von der Intelligenz producirten Gestalten, als ein dieselben ordnendes und begränzendes Princip, zur Erscheinung kommt. Der göttliche Wille kann deßhalb nicht, gleich der Intelligenz, von den Menschen als eine Gestalt, die in ihre Mitte hereingetreten ist, angeschaut, er kann nur erfahren werden. Erfahren aber wird er in dem eigenen Innern des Menschengeistes, wiefern dieser sich mit dem Geiste Gottes durchdrungen hat und mit demselben Eins geworden ist. Die einzig mögliche Offenbarung des göttlichen Willens, als solchen, besteht daher in demjenigen, was die Schrift die Mittheilung des heiligen Geistes nennt; das heißt in der durch die Anschauung des göttlichen Logos in seiner menschlichen Gestalt bedingten Aufnahme des göttlichen Willens in den menschlichen, oder in der Einigung des menschlichen mit dem göttlichen.

Wenn gefragt wird, worauf der dogmatische Ausdruck Person zunächst zu beziehen sei, ob auf die ökonomische oder auf die Wesenstrinität, ob auf die nach dem τρόπος ἀποκαλύψεως oder nach dem τρόπος ὑπάρξεως betrachteten göttlichen Hypostasen: so kann die Antwort nach dem Obigen nicht zweifelhaft sein. Nichts könnte offenbar dem wahren Sinne der alten Glaubenslehre mehr widerstreiten, als wenn man behaupten wollte, daß der Vater zwar von Ewigkeit her Person sei, der Sohn aber erst in dem Menschen Jesus von Nazareth es geworden sei, und der heilige Geist

Digitized by Google

nur in den Gemüthern der Gläubigen zur Person werde. Demungeachtet möchte nicht zu verkennen sein, daß zum wirklichen Aufkommen jenes dogmatischen Sprachgebrauchs der Hinblick insbesondere auf die selbstständige persönliche Gestalt des Menschensohnes, welche der Glaube für eine und dieselbe mit dem menschgewordenen Gottessohne erkennt, das Seinige beigetragen hat. Kaum würde sonst die subtile Metaphysik, welche die Hypostasen des göttlichen Wesens bereits im τρόπος ὑπάρξεως als Personen bezeichnet hat, in der populären Anschauungsweise einen hinlänglich bequemen Anknüpfungspunkt haben finden können. Ja, die metaphysische Dogmatik würde vielleicht vor ihrer eigenen Subtilität erschrocken sein, wenn sie nicht für jenen kühnen Ausdruck noch immer zugleich die alterthümliche Bedeutung der Worte πρόσωπον, persona, nach welcher dieselben eine so bequeme Anwendung auf die Momente der Offenbarungstrinität leiden, zur Aushülfe bereit gehabt hätte. Diese Zaghaftigkeit indeß, die nothwendige Folge der Unvollkommenheit des philosophischen Standpunkts jener Zeit, darf uns nicht abhalten, dem eigentlichen Sinne der alten Dogmatik beim Gebrauch dieses Ausdrucks auf den Grund zu gehen. Allerdings, sobald man diesen Grund erforscht hat, wird der Ausdruck selbst gewissermaßen überflüssig. Es ist dann die Einsicht schon in vollkommnerer Gestalt vorhanden, für welche jener Ausdruck so lange als Stellvertreter dienen mußte, so lange die wissenschaftlichen Mittel fehlten, durch die allein der reinere und genügendere Ausdruck für sie gefunden werden konnte. Eine aus den philosophischen Rüstkammern unserer Zeit hinlänglich ausgestattete Glaubenslehre mag immerhin Bedenken tragen, sich auch ihrerseits noch des Wortes Personen für die Momente der göttlichen Wesenstrinität zu bedienen; sie wird desselben um so leichter entrathen können, je besser sie die Motive, welche die ältere Dogmatik zum Gebrauch dieses paradoxen Ausdrucks bestimmt haben, versteht und in ihrer unstreitigen Berechtigung zu würdigen weiß.

Digitized by Google

Der Begriff des negativ Absoluten und der negativen Philosophie.

An

Herrn Dr. theol. Ch. H. Weiße

vom Herausgeber.

(Schluß.)

Sie Selbst nun, da Ihnen der Begriff eines Seienden, Realen in jenen „Formen des Seins" fremd bleibt, haben keinen geringen Kampf zu bestehen, um in Ihrer Metaphysik den Begriff der (leeren) Ausdehnung aus dem der Zahl und zwar der specifischen Dreiheit abzuleiten (S. 317), ebenso den Begriff der leeren Zeit aus dem der Bewegung (S. 486. 497). Eine Kritik dieser Partieen Ihrer Metaphysik wäre indeß, wie hier nicht am Orte, so überhaupt veraltet: Sie haben Selber Ihre metaphysischen Deduktionen von Raum und Zeit so gut wie zurückgenommen (Problem d. Gegenwart S. 183. 84.), und verweisen hierüber für jetzt nur auf die Zukunft. Aber was diese Ihnen auch darüber bereite — Sie mögen mich mit dieser Prophezeiung nur immerhin bei'm Worte halten! — sicherlich wird Ihnen auch künftig eine wirkliche Deduktion nur dann gelingen, wenn Sie „das nicht seiende Sein" von Raum und Zeit aus dem seienden Sein, dem Begriffe eines Realen überhaupt, herleiten, wie auch in Ihrer ältern Metaphysik diese Voraussetzung eines „Seienden" als eine ebenso stillschweigend gemachte, wie ausdrücklich doch verläugnete (z. B. S. 337.), überall hindurchblickt, was schon früher in Bezug auf Ihr Werk im Ganzen Ihnen von mir nachgewiesen worden ist *). Jene Behauptung

*) Zeitschrift II. Bd. S. 262. ff.

Digitized by Google

aber wage ich mit derselben Zuversicht und aus *demselben Grunde* geltend zu machen, mit welchem Sie Ihre Gewißheit aussprechen, an Raum und Zeit schlechthin nothwendige, durchaus unabstrahirbare Grundbestimmungen alles Realen zu besitzen: jener Grund liegt auch mir „im Bewußtsein von der *apodiktischen Nothwendigkeit*, dem *absoluten Nichtnichtseinkönnen des Raumes und der Zeit*, während alles *in* Raum und Zeit Vorhandene ohne Verletzung jener Denkmöglichkeit auch als nicht seiend gedacht werden kann" (Probl. d. Gegenw. S. 184.).

In diese Worte finde ich Alles zusammengedrängt, worin über diesen Punkt unser Einverständniß, wie unsere durchgreifende Differenz besteht: ich unterschreibe ihren Inhalt ausdrücklich; nur bleibe ich nicht, gleich Ihnen, bei der Nackt- und Bloßheit jenes Raum- und Zeitseins stehen, sondern finde unmittelbar schon ein Mehreres darin, als Sie. Gleichwie nämlich von allem concret Wirklichen abstrahirt werden kann, um darin den Begriff des schlechthin oder Ur-Wirklichen, als eines Unabstrahirbaren, übrig zu behalten, und daran gerade denselben mit unwiderstehlicher Evidenz zum Bewußtsein zu bringen, — was meines Erachtens die eigentliche und unzerstörbare Wahrheit des ontologischen Beweises ist, wo ich also wiederum nur den Sinn, welchen Sie jenem Beweise geben (Probl. d. Gegenw. S. 160. f. 172 f.), daß jenem negativen prius der Kategorieen, als dem Unabstrahirbaren, eben darum auch Existenz beizulegen sei, um jenen Zusatz glaube erweitern zu müssen, nicht zwar weil, wie Sie meinen (S. 161), ich „ein vor der Metaphysik gegebenes oder aufgefundenes Absolute" anerkenne, sondern weil mir die *Idee* des Absoluten eben das höchste Unabstrahirbare ist, auch in dem von Ihnen so bezeichneten metaphysischen prius: — so enthält einen Moment dieser ontologischen Beweisführung auch jenes Bewußtsein von der Unabstrahirbarkeit des Raumes und der Zeit. Da beide an sich *Nichts* sind, ohne ein sie *setzend-erfüllendes* Seiende, — (darein müssen auch Sie am Ende einstimmen) — von ihnen selbst aber eben darum nicht abstrahirt werden kann, weil, wenn auch das Nichts gedacht wird, es sofort doch nur als das Nichts

Digitized by Google

jeder Bestimmtheit, damit zugleich aber nur als die Erfüllbarkeit mit bestimmtem Sein gedacht werden kann (was Raum und Zeit in ihrer Leerheit eben sind): so bleibt als eigentlich letzte, unabstrahirbare Wahrheit auch von hieraus der Begriff eines allgemeinen Seins, des schlechthin Seienden in allem (concreten, raum- und zeiterfüllenden) Sein übrig, und jenes, nicht diese, ist daher der eigentliche und ursprüngliche Anfang der Metaphysik, so wie das wahrhaft Unabstrahirbare in Raum und Zeit. — Sie selbst, wie jeder einsichtige Leser, ersehen aus dem eben Gesagten zugleich, daß ich an Ihrem „negativ Absoluten", der an sich leeren Totalität der sämmtlichen Kategorieen, im Ganzen denselben Beweis führen könnte, wie jetzt an zwei seiner vornehmsten Bestimmungen, dem Raum- und Zeitbegriffe, und daran ebenso das Wahre, wie das Falsche (weil bei dem Halben stehen Bleibende), Ihres metaphysischen Princips nachzuweisen hätte.

Mit derselben Halbwahrheit Ihres Princips hängt es zusammen, daß Sie auch nach einer andern Seite hin die eigentlich entscheidende Folge Ihrer Lehre von der Absolutheit des Raumes und der Dauer Selbst nur halb erkannt haben. Unmöglich hätten Sie sonst meinen Begriff von den Urpositionen in dem Grade mißkennen können, um in ihm lediglich eine willkührliche Reflexion zu sehen, in welche ich zufällig hineingerathen, nicht eine aus der von Ihnen Selber behaupteten Universalität des Raum- und Zeitbegriffes unvermeidlich folgende Nothwendigkeit, ein ebenso universell und ursprünglich sie Erfüllendes und zwar auf specifische Weise, in qualitativen Unterschieden, sie Erfüllendes anzuerkennen. Die dialektische Entwicklung dieses Begriffes giebt mir den eines geschlossenen Systemes unterschiedener, damit aber auf einander bezogener und sich gegenseitig ergänzender, darum zugleich schlechthin dauernder (ihre Raum-Zeitlichkeit setzend-erfüllender) Urqualitäten, welche mithin den ewigen und unvertilglichen Grund alles Wechsels und Werdens bilden, oder eigentlicher des Schauspiels eines Entstehens und Vergehens, während in Wahrheit nichts qualitativ Specifisches entsteht oder vergeht, noch auch dazu übergeht, ein anderes Specifische zu sein. Es ist ein Universum

Digitized by Google

von urbeharrlichen Realunterschieden (Urpositionen), als das eigentlich Begründende, dem Sinnenscheine des vergänglich Endlichen immanent, welches in jenes, als in seine Realität und sein Beharrliches, „sich aufhebt".

Hiermit ist von dieser Seite aus, vom Begriffe des endlich Substantiellen her, der Pantheismus aus dem Fundamente widerlegt, wie er auch an seiner Stelle vom Begriffe des Absoluten aus widerlegt werden muß. Hegel läßt, darin sich bekanntlich um keines Haares Breite über den Pantheismus Spinoſa's erhebend, mit einer ganz ungerechtfertigten Uebereilung und nichts weniger als dialektisch, das Endliche, Vergängliche, sich unmittelbar „in das Absolute als in seine Wahrheit aufheben": dies allein, die Eine Substanz, ist das Beharrliche im Wechsel der Weltdinge, es ist das ewig Werdende, unendlich Sichverendlichende. Die weitern Folgerungen daraus sind bekannt. Mir dagegen, weil ich den Begriff des Endlichen gründlicher durchgearbeitet habe — gerade vom Begriffe einer specifischen Raum- und Zeiterfüllung aus, — fügt sich hier der Moment eines endlich Substantiellen ein, welches, in seiner specifischen Begränzung unbeharrlich, an die Stelle dessen tritt, was dem Spinosisch-Hegelschen Pantheismus das Absolute war, während das Sein des Absoluten, dessen, was ich eben deßhalb nun gar eigentlich Gott zu nennen mich getraue, mit jenem „unendlichen Weltwerden", dem Verendlichungsprocesse der Urpositionen, unvermengt bleibt.

Aber so gewiß jene Urpositionen, als in ihren specifischen Unterschieden sich ergänzende, hiermit nicht in unbezogener Vereinzelung, sondern nur zum Systeme, Universum befaßt, gedacht werden können, sind sie selbst nicht als letzte, absolute zu denken: sie sind es, die sich in die Einheit des Absoluten aufheben, welches in jenem Setzen-Erhalten und einigendem Urbeziehen derselben auf einander seine ewige (Selbst-) Schöpferthätigkeit erweist. Dieß vorerst, was ich Ihnen von hieraus entgegenzusetzen hätte.

Aber auch Sie bedürfen nach Ihrer ganzen Weltansicht eines solchen Begriffes endlicher Substanzen: nur so kann Ihre Lehre von der universalen Selbstthat und Freiheit aller Weltwesen, auf

Digitized by Google

welche Sie so viel Nachdruck legen, metaphysischen Halt und Sinn gewinnen. Nur so läßt sich ferner Ihrem im letzten Werke vorgetragenen Begriffe der Trinität und der Persönlichkeit Gottes eine reale Grundlage geben. Dieß System der Urpositionen ist „der in den Begriff der Gottheit dialektisch eingehende Weltbegriff" (S. 219), der auch mir, wie Sie nun sehen (vgl. S. 220), ein Realuniversum in sich schließt, wiewohl ich mich, aus den oben angedeuteten Gründen, sträuben muß, zugleich in Ihren Ausdruck einzustimmen, welchem nach nun „ein Weltwerden, der ewige Werdeproceß eines ideal-realen Universums in Gott" (S. 221), anerkannt werden soll. Ich erblicke darin, wenn nicht verwirrende, wenigstens ungenaue Bezeichnungen, die mindestens beurkunden, wie Ihre Weltansicht Ihnen nur noch in allgemeinen, unausgeführten Umrissen vorschwebt.

Ebenso sagen Sie mit Recht, daß der Begriff der Persönlichkeit Gottes den seiner Lebendigkeit in sich schließe: Lebendiges aber sei nicht ohne innere Gegensätze und deren gegenseitiges Sichnegiren, kurz ohne eine dem Wesen Gottes selbst immanente Endlichkeit, welche wiederum nicht auf abstrakte, sondern durchaus concrete Weise, als Raum und Zeit erfüllende „körperliche" zu denken sei*). Hiermit sei „das absolute Leben, das Leben Gottes,

*) Die Bezeichnung der „Körperlichkeit", um dies nebenbei zu bemerken, für die raumerfüllende und dauernde Macht der endlichen Substanzen, welche sich sogar nach einer von Ihnen ausdrücklich in's Auge gefaßten Bestimmung auch auf Gott ausdehnen ließe (S. 234. 35.), scheint mir insofern eine ungeeignete, auf Gott bezogen aber in jedem Sinne eine ungehörige, als „Körper" in seiner gewöhnlichen Bedeutung sogar nach den Resultaten der neuern Physik doch nur das erscheinende Produkt einer schon in Complikation mit andern Substanzen eingetretenen Substantialität sein kann, durchaus also der Erscheinungswelt angehört, und um so weniger irgend eine Beziehung auf Gott übrig läßt, als der Begriff des Körpers von dem der räumlichen Begränzung und des wechselseitigen räumlichen Sichausschließens unabtrennlich ist. So wie für Gottes weltdurchdringende Anschauung (Weltallwissenheit) — sofern man sich überhaupt auf solche Begriffe einzugehen getraut — es keine verdunkelnde Körperlichkeit

Digitized by Google

als die Macht über die Totalität des körperlichen, raumerfüllenden Daseins" zu fassen; es bestehe „in der ewigen, von seinem Wesen unzertrennlichen, nicht erst aus seinem freien Entschlusse hervorgegangenen Schöpferthätigkeit, welche in unendlichem Processe die körperlichen Substanzen setzt und wiederaufhebt" (S. 253—256).

Aber würde nicht jeder Pantheist sich mit diesem unendlichen Setzen und Wiederaufheben „körperlicher Substanzen" ganz einverstanden erklären können, würde nur irgend etwas auch über den gewöhnlichen Pantheismus Hinausgehendes damit geleistet sein (daß Ihr Sinn, Ihre Meinung, mit jener pantheistischen Auffassung nicht das Mindeste gemein hat, versteht sich von selbst), — wenn jene körperlichen Substanzen nicht zugleich als selbst ewige, — also als nicht blos gesetzte und wiederaufgehobene, sondern als perennirende, bewiesen werden. Jene nähere Bestimmung des ganzen Begriffes, um ihn von der bloß pantheistischen Auffassung zu unterscheiden, und diesen Beweis vermisse ich aber gerade bei Ihnen, wodurch Ihre Lehre von dem realen Leben und der Persönlichkeit Gottes geradezu eine fundamentlose wird, — vermisse beide, während doch Ihre Prämissen Sie auf dieselben hätten hinleiten können: und hierin erkenne ich die zweite wichtige Folgerung, die Sie aus Ihrem Principe zu ziehen unterlassen haben. Hat man nämlich einerseits, wie Sie, die Nichtigkeit eines leeren Raumes und einer leeren Zeit erkannt, andrerseits dennoch ihre Unabstrahirbarkeit begriffen: so folgt daraus ebenso entschieden ihr absolutes Erfülltsein von einer Mannigfaltigkeit realer und specifischer Unterschiede, die da-

---

der Weltsubstanzen geben kann, weil er mit centralem Blicke, von Innen her, sie und ihre Beziehungen durchschauen muß, so kann vielweniger noch seine eigene Realität als eine Art von Allkörperlichkeit bezeichnet werden, indem er jene realen, raum- und zeiterfüllenden Substanzen, welche gegenseitig unüberwindliche, undurchdringliche sind, und so für einander Körperlichkeit configuriren, in seine raum- und zeitüberwindende Einheit aufhebt.

Digitized by Google

her ebenso unvertilgbare, beharrlich dauernde sind, wie das, was durch sie besteht, Raum und Zeit, also erkannt werden mußte. Wie ich schon anderswo sagte, behält Leibnitzens Ausspruch: „Gäbe es keine Monaden, so hätte Spinosa Recht", seine volle Bedeutung, für Sie, wenn Sie Ihr eigenes Princip recht und ganz verstehen, — vor der Hand aber noch gegen Sie.

Aber der Begriff dieser realen, specifisch unterschiedenen Mannigfaltigkeit ist auch mir nicht der letzte, — wie Sie meinen, und man in der That nur aus faktischer Unkenntniß des innern Zusammenhangs meiner Lehre behaupten kann, — und durchaus muß ich protestiren gegen Ihre Auffassung der Urpositionen als einer „atomistischen Unendlichkeit", (Probl. d. Geg. S. 352). Schon am Ende des ersten Buches der Ontologie, wo aus der Dialektik des Werdens und aus dem Widerspruche des reinen Werdens die Nothwendigkeit des endlich Substantiellen sich ergibt, geht aus der fernern Dialektik dieses Begriffes, als der specifisch sich ergänzenden Urqualitäten, die Folgerung hervor, daß sie nur in lebendig setzender, diese Qualitäten auf einander beziehender Einheit des Absoluten gedacht werden können, welches dadurch „sich erweist als das unendlich Setzende oder Schöpferische solcher (endlicher) Urpositionen, welche — die unvertilgbare Grundlage dessen ausmachen, was wir bisher das Endliche nannten" u. s. w. (§. 114. S. 119). Dieß System endlich ewiger Substanzen erkennt nun die weitere spekulativ theologische Entwicklung als die „reale Seite" in Gott, die „ewige Natur" Gottes. „Gottes Wirklichkeit ist sein Erhalten jenes Monadenuniversums; er hat sein objektives Leben darin, ihre Unendlichkeit und Einheit zumal, die wirkende Ursache derselben, aber darin auch ihre einende Macht, zu sein — was er bewiesener Maaßen nur im selbstanschauenden Geiste vermag, wodurch also abermals sich zeigt, wie die reale Seite Gottes nur in seiner Idealität oder Persönlichkeit ihre Möglichkeit und Erklärung findet". (Zeitschrift Bd. IX. S. 16.)

Hierauf also, auf diesen festen Boden der Wirklichkeit und realen Gegenwart, wird in Folge der angegebenen Vermittlungen

Digitized by Google

(in dem eben angeführten Aufsatze) meine Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit oder dreieinen Persönlichkeit gegründet; daraus (Zeitschrift Bd. IX. S. 196 f.) ergibt sich ferner der Begriff der zeitlichen (schlecht-endlichen) Welt, in der Form trennender Raum-Zeitlichkeit, und damit im Unterschiede jenes ewigen, in Gott vollendeten, darum zugleich aber der Scheinwelt des Entstehens und Vergehens immanenten Universums. Doch gehe ich hier auf diese Begriffe nicht näher ein; ich halte sie einstweilen in den angeführten Abhandlungen für so ausreichend begründet, daß, bevor Sie Sich nicht der Mühe unterziehen, sie zu prüfen oder zu widerlegen, ich auf ihren Inhalt blos mich berufend bei ihnen beharren darf, da es jetzt nur darauf ankam, den durchgreifenden formellen Gegensatz Ihrer metaphysischen und spekulativ theologischen Dialektik von der meinigen nachzuweisen, bei unabläugbarem Parallelismus in den Hauptergebnissen.

Sie Selbst hat nämlich ein sehr richtiger spekulativer Takt darauf hingewiesen, daß die tiefere Konsequenz Ihres Princips die ähnliche Unterscheidung einer (wie Sie es nennen) „ersten" und „zweiten", ewigen und zeitlichen Schöpfung fordern müsse. Aber wie sind Sie im Stande, da Sie im Realen keinen Anknüpfungspunkt dafür haben, Sich des Grundes einer solchen Lehre zu versichern? Sie erinnern dafür eben an das Dogma von „der ersten Schöpfung der Engel und himmlischer Heerschaaren", von „der ewigen Aeonenwelt", und setzen (S. 335 ff.) an der Hand der weitern Bestimmungen der Kirchenlehre und der mystischen Philosophie Ihre eigene Lehre von der ewigen und zeitlichen Schöpfung fest.

Aber statt alles Weitern — ist denn jene „Aeonenwelt" philosophisch beurtheilt für mehr zu achten, als für ein erspekulirtes Scheinbild, kaum sogar für eine Hypothese, so lange man ihre Stätte nicht in der universalen Wirklichkeit, im Wesen der erscheinenden Dinge nachzuweisen vermag? Wo sind, oder was Ihre „Engel und himmlischen Heerschaaren", wenn sie nicht für jene endlichen Substantialitäten, kurz für das genommen werden, was ich Urpositionen nannte, welchen Begriff Sie so weit hinwegwei-

Digitized by Google

sen? Hat man aber diese entscheidende Wahrheit erkannt, wie man es muß, wenn man die Konsequenz Ihres eigenen Princips einsieht; wird man noch jener Anknüpfungen, jenes auf philosophischem Standpunkte ganz ungehörigen, rein phantastischen Ausdrucks bedürfen? (An diesem Beispiele werden Sie zugleich erkennen, was ich oben meinte, wenn ich bemerkte, daß nur dadurch die christlichen Dogmen philosophischen Rang und Bedeutung erhalten, indem man sie in allgemeiner Objektivität nachweise und dadurch erst zum freien und allgemeinen Inhalt des Denkens erhebe, eigentlicher noch in diesem den spekulativen Sinn jenes dogmatischen Inhaltes selbstständig wiederfinde.)

Ich kann für jetzt nicht auf das Nähere Ihrer Bestimmungen eingehen: wo der reale Boden zu diesem Allen fehlt, wird auch das Scharfsinnigste zwar für sinnreich und anregend, nicht aber für zwingend und für objektiv begründet gehalten werden können. Doch glaube ich schon im Vorigen genug gesagt zu haben, um das Urtheil über den Totaleindruck zu motiviren, welchen das Studium Ihres letzten und der meisten Ihrer frühern dahin einschlagenden Werke in mir zurückgelassen hat.

Von allen diesen subjektiven Scharfsinnigkeiten, deren jeder Tag neue erfinden und die alten widerlegen kann, von diesem ganzen weichen und trügerischen Boden eines, wenn auch dialektisch sich nennenden, Ausspinnens bloßer Begriffsabstraktionen, will nun meine Philosophie im Ganzen die Wissenschaft hinwegrücken, auf das feste Gebiet der Wirklichkeit, damit zu einer aus ihr schöpfenden, an ihrer Stufenleiter emporsteigenden, und eben dadurch objektiven Methode. Dieß ist meine eigentliche, durchgreifende Differenz von Ihnen, zu welcher ich mich ebenso entschieden bekennen muß, je mehr ich in dem sonstigen Ziele unserer Philosophieen Uebereinstimmung erblicke *). Sie wissen, daß ich

*) Diese principielle Tendenz ist auch von andern Seiten ganz außer Acht gelassen worden, wo ich gerade darin auf Beistimmung zählen zu können geglaubt hätte. So meint ein Recensent in der Berliner Litt. Zeitung, wo die frühere extreme Parteinahme für die Hegel'sche

Digitized by Google

in keinem andern Sinne Hegel's „objektive Dialektik" verstehe, und nur in diesem Wahrheit an ihr finden kann. Aus gleichem Grunde erkenne ich keine andere „dialektische" Methode an, als die, welche aus dem Gegenstande selbst geschöpft ist, und die unmittelbar nur seine empirischen Elemente aufnehmen kann, bis sich auf diesem Wege der concrete Begriff des Gegenstandes ergibt, der nun seine Momente mit der ihm eigenthümlichen, keineswegs auf ein allgemeines, aprioristisches Schema zurückzuführenden Nothwendigkeit aufweist, — einer Nothwendigkeit, welche eben damit das Wesen, den „immanenten Zweck" des Gegenstandes ausdrückt, im Realen daher das Princip seines aus sich selbst Seins, seiner Selbstentwicklung, somit daher in der geistigen Sphäre zugleich seiner Freiheit, enthält. Ein eigentliches „Ableiten", Herauswickeln aus „reinem", formellem Denken und logischem Denkzwange erkenne ich gar nicht an: es wäre das widersprechende Herauswickeln des Etwas aus dem Nichts, und läßt sich in den einzelnen Beispielen, die dafür angeführt werden könnten, als Erzeugniß einer Unklarheit oder Selbsttäuschung über den wahren Ursprung solcher, vermeintlich aus „Nichts" Alles herausspinnenden Begriffsentwicklungen ausdrücklich nachweisen; — wie, sofern Hegel sein reines Denken nur für ein solches hat verstanden wissen wollen, dieß an seiner Logik schon vielfach, auch von Trendelenburg sehr gut, gezeigt worden ist.

Ebenso sehe ich in diesem, dem Beseitigen alles blos Aprioristischen, den eigentlichen Sinn der Schelling'schen Lehre von dem Zusammenfallen des Idealen und Realen *). Und wenn wir endlich auf Kant's berühmte Frage: wie synthetische Urtheile

---

Sache jetzt seltsam genug mit einer unbedingten Befehdung alles desjenigen contrastirt, was mit Hegel auf irgend eine Weise in Verbindung steht, die wissenschaftliche Bedeutung der oben angeführten spekulativ theologischen Aufsätze durch das Eine Wort auf die Seite gebracht zu haben, daß es ein bloßes dialektisches Begriffsgewebe sei, welchem eben darum keine Realität zukomme.

*) Vgl. Schelling, Darlegung des Verhältnisses der Naturphilosophie zur Fichte'schen Lehre S. 67.

Digitized by Google

apriori möglich seien? seine Antwort, die uns auf die nothwendigen Bedingungen einer möglichen Erfahrung verweist, richtig verstehen und des allgemeinen, von dem subjektiv Idealistischen seiner Theorie unabhängigen Resultates seiner Lehre eingedenk sind: so war es seine eigentlichste Absicht, wie die der Vorhergenannten, die Philosophie überhaupt von jenem „bloßen Forschen in reinen Begriffen" zu befreien, in welchem er den wahren Geist des Dogmatismus und Wolffianismus erkannte. Mich dünkt, auch heute noch hat die deutsche Philosophie volle Ursache, sich dieser Kantischen Warnungen zu erinnern.

Daher hoffe ich in dem, was ich wirklich erreicht zu haben glaube, eines ganz Andern theilhaftig geworden zu sein, denn nur eines „eigenen Systemes". Ich halte es für das überflüssigste Geschäft von der Welt, den bisherigen „eigenen" Systemen noch ein anderes, wenn auch „eigenstes", hinzuzufügen: dieß giebt eben den Progreß in das schlecht Unendliche, an welchem die Philosophie lange genug leidet. Wessen ich mich freue und rühme, ist vielmehr die unvergänglich in mir aufgegangene Evidenz, wo das System sei, welches die Philosophie zu erkennen hat, und das Denken, dem sie sich unterwerfen soll: das objektive, allgemeingültige Weltsystem nämlich und das darin objektiv gewordene göttliche Denken. Jenes hoffe ich nun allerdings nach seinen wesentlichsten Grundzügen und auch nach neuen Seiten erkannt zu haben, und insofern den allgemeinen Umriß, und auch einige Bruchstücke des Ursystemes wirklich zu besitzen, welche jedoch nur, je weniger sie eigengemachte, je mehr sie nachgebildete sind, desto wahrer gefunden werden können. Denn hier leuchtet ein, wie alle Ansprüche auf Selbstdenken oder Erfinden, auf eigene systematische Verknüpfung als eitel verschwinden, ja als die Wurzel alles Irrthums erscheinen müssen, während nur die höchste Selbstentäußerung, das Hineindenken in die schon in ihrem Grunde rationellen und rationell verknüpften Dinge und das Erklären derselben aus dieser objektiven Verknüpfung das Princip auch ihres spekulativ systematischen Zusammenhanges werden kann.

Dieß Bewußtsein fängt nun in den meisten andern Philo-

Digitized by Google

sophen an immer deutlicher aufzudämmern: dieß wollen sie eigentlich, und hierin erkenne ich den endlich sicher eintretenden, weil wahrhaft objektiven und allgemeingültigen, Punkt ihres künftigen Einverständnisses: darin zugleich erblicke ich die nicht nur zu entschuldigende, sondern wahrhaft berechtigte Seite der erneuerten Hinneigung zum Empirismus in der gegenwärtigen Philosophie. Und hierin, auf diesem objektiven, allgegenwärtigen Boden der Wirklichkeit und Wahrheit, vermag bei fleißigem, selbstentäußerndem Bestreben auch das schwache spekulative Talent Etwas zu leisten.

Dagegen sind Sie der Denker, den ich mit seinem talentvoll unruhigen, subjektiv erfinderischen Selbstphilosophiren als das gerade Gegentheil dieser Bestrebungen beurtheilen muß: dieß haben Sie nie gewollt, dieß verläugnen Sie gerade als das Antispekulative, auf empirischer Reflexion beruhende. Sie glauben gar nicht philosophirt zu haben, wenn Sie nicht mit „dialektischen Widersprüchen" zu thun gehabt, und sich nicht in Lösung derselben durch „die Negation der Negation" hindurchgekämpft haben. Da nun aber der Widerspruch keine Realität hat, da ein „daseiender Widerspruch" nirgends existirt — (die irrigen Behauptungen Hegel's darüber halte ich durch die Beleuchtungen anderer Denker und durch meine Ontologie für hinreichend widerlegt und beseitigt), — also von gesetzten Widersprüchen durch Lösung derselben zur Schürzung neuer fortzuschreiten, unmöglich das Schema einer objektiven Methode sein kann: so müssen, wenn es demungeachtet nun auf Widersprüche ankommt, im Wege des abstrahirenden Denkens durch Trennung der an sich verbundenen Momente nach der schon bekannten Weise metaphysische Widersprüche erzeugt und gelöst werden. Eines jeden solchen, nicht sich objektiv verhaltenden Denkens, sei es Hegel's oder eines Andern, wie es auch sonst sich gestalte und in welchem Gebiete es gelten wolle, entschiedenster Gegner bin ich: dieß nenne ich Scholastik, in deren steriler Wüste nach Brunnen lebendigen Wassers zu graben ich für überflüssig halte; denn sie hängen nicht mit der Einen ewig strömenden Lebensquelle des Realen zusammen.

Auch Gott, auch der selbstbewußte Geist Gottes, kann daher

Digitized by Google

nicht anders erkannt werden, soll er überhaupt erkennbar sein, als an der Wirklichkeit, nicht aus reinen Begriffen, aus der bloßen Idee eines Absoluten; und indem sie an jener, der ganzen Wirklichkeit, ihn unwiderleglich und vollständig zu erkennen sucht, nur dadurch kann die Philosophie zur theistischen werden, und bei völligster Freiheit und Selbstständigkeit des Denkens auch die christliche Lehre in sich aufnehmen, was nur auf dem Resultate beruht, daß auch der, also aus dem Realen schöpfende philosophische Gottesbegriff sich zur Gewißheit eines göttlichen Geistes erweitert habe, welcher in der christlichen Lebensthatsache der Heiligung und Wiedergeburt, der Einkehr des Geistes Gottes in den menschlichen, und in der reichen Welt dieser Erfahrungen sich bewährt. (Dieß war auch, im Vorbeigehen sei es bemerkt, der Grund, warum mir in der christlichen Dreieinigkeitslehre der Begriff der „ökonomischen" Trinität (vgl. Zeitschrift VII. Bd. S. 226—28. 233) der ursprüngliche zu sein schien, zugleich der, auf welchen die Bezeichnungen des Vaters, Sohnes und des heiligen Geistes, als dreier Hypostasen (Personen) des Einen göttlichen Wesens, in eigentlicher Bedeutung passen und aus dem sie historisch entstanden seien, um erst von hier aus auf die „ontologische" oder Wesenstrinität Gottes übertragen zu werden, für welche jene Bestimmungen mir nicht in gleichem Sinne geeignet zu sein schienen; daher ich, gestützt auf das Urtheil und der Autorität auch neuerer Bibelforscher, die Behauptung wagte, daß diese sich nicht vollständig aus den biblischen Urkunden begründen lasse. Mit Letzterem sehe ich jetzt ein, durch Sie und von anderer Seite belehrt, etwas Unrichtiges, sogar die volle Tiefe der in jenen Schriften enthaltenen Offenbarung Beeinträchtigendes gesagt zu haben; ich nehme es zurück, wenn mir nur vergönnt wird, dabei zu verharren, daß die Bezeichnungen: Vater, Sohn und Geist für die Momente der ontologischen Dreieinheit des göttlichen Wesens, genommen, immer nach Ritzschens Ausdruck (vgl. a. a. O. S. 229) „incongruente" bleiben.)

Die Ineinanderbildung des Deismus und Pantheismus zum concreten Theismus, als Resultat meiner Metaphysik, ist mir nur

Digitized by Google

in dieſem Sinne von Bedeutung, aber, wie ich glaube, von entſcheidender für unſere Zeit. Denn nur dieſer Gott iſt der wahrhaft gegenwärtige, darum ein ſolcher, von welchem allein eine wahre Ueberzeugung, Einſicht und Ueberführung (πίστις) möglich iſt. Sein Geiſt und Selbſtbewußtſein, ſeine weltbeherrſchenden Gedanken und ſein Wille, ſind nun nicht jenſeits der Welt, in einem utopiſch Undenkbaren, oder in einer bloßen Begriffswelt zu ſuchen, wo ſie eben nur geſucht oder geglaubt, nie aber mit eindringender Evidenz erkannt werden können: ſie ſind im Univerſum ſelbſt, und wir, unſer Erkennen iſt in ihnen, was nun gar nicht myſtiſch oder hyperboliſch, ſondern begreiflich iſt. Wird nun aber die Einſicht durch Wiſſenſchaft zur unerſchütterlichen Gewißheit erhoben, worüber ich mich auf die gegebenen wiſſenſchaftlichen Beweiſe berufen darf, daß das Univerſum nur durch die Gegenwart des göttlichen Geiſtes in ihm ſeinen Beſtand habe, oder daß die Erhaltung des Weſens der Dinge durch Gott ihr Durchſchauen iſt: ſo wird aus dieſem in allen Folgen für das geiſtige, erkennende, wie ſittliche Daſein grundentſcheidenden Gedanken und aus der damit durchaus erhöhten Anſicht aller Dinge auch Kraft und Zuverſicht zu ſich ſelbſt in das erſtorbene Gebein der Philoſophie zurückkehren. Nur aus jener Evidenz, welche alles Leben über ſeinen wahren Grund und über ſeine Wiederherſtellung in dieſen Grund aus dem Tiefſten verſtändigt, kann die Philoſophie die Macht ſchöpfen, aus ſich ſelbſt, überhaupt von der Wiſſenſchaft aus, eine Wiederherſtellung der Menſchheit durch Religion, durch freie Religioſität, hervorgehen zu laſſen. Denn nur dasjenige Syſtem, welches den der Welt immanenten, aber ſelbſtbewußten, in ihr als ſeiner Selbſtentäußerung, bei ſich bleibenden Gott lehrt, kann *eben darum* die Autonomie der Kreatur in vollem Sinne zugeben, weil erklären.

Dieß iſt mir die wahre Philoſophie, die wahre Religion der *Zukunft*, von welcher aus einem ſehr richtigen Gefühle, daß an beiden Mancherlei alt und für immer hiſtoriſch geworden iſt, jetzt ſo viel die Rede geht. Haben die Myſterien der chriſtlichen Offenbarung nicht ewige, d. h. univerſelle und reale Bedeutung, hören

Digitized by Google

sie deßhalb nicht auf, Mysterien im gewöhnlichen Sinne zu sein, und werden geistig objektive, stets zu erprobende Erfahrungen: so haben sie überhaupt keinen Sinn und keine Wirksamkeit mehr für uns. Denn die Devotion für das Unbegreifliche ist in der erstarkten Menschheit dahin; sie darf sogar nicht mehr gefordert werden von einem gebildeten Bewußtsein, welches in allen andern Dingen, die es anerkennen soll, das Recht der unbedingten Prüfung, des Ausgehens von ihrer Verneinung sich zugestanden sieht; und die Irreligion, welche in dem Nichtmehrglauben des Historischen besteht, ist nicht nur, — man gestehe sich in Worten, was jeder Blick in das Innere unserer Bildungs-Verhältnisse beurkundet, — eine unabläugbare, immer stärker hervortretende Thatsache, sondern sie wäre völlig berechtigt und würde immer sieghafter mit der völligen Verneinung endigen, wenn in jenem Historischen mit seinem ganzen Apparate nicht ein wahrhaft Allgegenwärtiges, stets sich Wiederherstellendes und so sich Bewährendes enthalten wäre. Wie daher die spekulative Theologie jetzt am Wenigsten sich genügen lassen darf, blos an jene Gestalten des Glaubens anzuknüpfen, und in einer, sei es dialektisch, sei es gnostisch gehaltenen Ausdeutung derselben ihre Aufgabe für gelöst halten kann, wie überhaupt die Wissenschaft nur mit dem Ewigen, wahrhaft Allgemeinen sich beschäftigen soll: so sucht und kennt dieß auch der „lebendige" Glaube, und weiß sich in ihm befriedigt, nicht im blos Historischen. Auch mir ist, wie den Mystikern, die Zuversicht zu diesem Gegenwärtigen, Erlebten oder stets zu Erlebenden der Religion der weltüberwindende Glaube, dessen thatsächliche Bedeutung auch in der Wissenschaft ihm immer wieder seine Anerkenntniß erkämpfen und die Widersacher — seien sie freiwillige oder unfreiwillige Ignoranten desselben — besiegen wird. Ueber das Historische und das daran geknüpfte Dogmatische, in welchem er zuerst aufgetreten ist, wird sich wohl immer streiten lassen, und soll dieß auch kritisch gerettet werden, so kann es nur von dort aus oder um deßwillen.

Und dieser gerade wird gar bald vielleicht seine weltheilende Kraft in weit tieferer Weise zu bewähren haben, als in irgend

Digitized by Google

einer früheren Epoche seit dem Hervortreten des Christenthums: wie er die einzige reale Geistesmacht ist, welche seitdem die Menschheit aus ihren verwickeltsten Krisen gerettet hat, wie er dann aber zugleich immer eine freiere geistige Form annehmen, mit der Wissenschaft seiner Zeit sich durchdringen mußte, um dieß Geisteswunder vollbringen zu können, wie jenes und dieses vielmehr stets Hand in Hand ging: so wird die vielleicht tiefste weltgeschichtliche Krise, der wir jetzt entgegengehen, auch die freieste und reinste Form desselben hervorrufen, die ganze Macht der Wissenschaft in ihn hineinziehen müssen, um dann erst das Christenthum in seiner vollen, wahrhaft die Welt überwindenden Macht zu zeigen. Die durchgreifende sociale Umwälzung, der wir unvermeidlich immer näher rücken, wie einem sicher uns erreichenden Abgrunde, und gegen welche die bisherige äußere Rechtsgewalt des Staates machtlos sein wird, weil die Basis seines Rechtes nicht auf dem absoluten, göttlichen Rechte ruht: — dem Philosophen wenigstens muß es erlaubt sein, das Unabwendbare vorauszusagen, dessen Frist er nicht kennt, das aber sicher naht, — diese Umwälzung wird, vielleicht nach unzähligen Versuchen einer künstlichen oder äußerlichen Lösung, nur in der Verwirklichung des christlichen Staates durch die tiefste, aber freieste, geistigste und vielgestaltigste Macht der Religion über die Gemüther, zu einer gesunden Zeitigung überführen: dann erst wird das Christenthum, alle Gestalten und Interessen des Lebens und Wissens durchdringend, aus den gegenwärtigen vorläufigen Gestalten heraus eine objektive, gegenwärtige und aus ihrer Gegenwart stets sich erneuernde Wahrheit geworden sein. Deßwegen halte ich auch die beiden jetzt in ihm sich bekämpfenden entgegengesetzten Parteien für gleich berechtigt und erblicke sie zum Voraus versöhnt in jener künftigen Gestalt desselben, sowohl diejenige, welche das Positive des bisherigen Glaubens beschützt, weil sie in ihm die einzig rettende Macht, den Kern einer ewigen Wahrheit erblickt, als die andere, welcher das Alte nicht früh, nicht durchgreifend genug abgethan werden kann. Aber damit hat die letztere nur, sei es wollend, sei es wider Willen, den innern lebenskräftigen Keim, in welchem alle regenerative Kraft

Digitized by Google

beisammen geblieben ist, zu einem höhern Aufsprossen gezeitigt. In diesem Sinne scheint es mir ein großes, in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung nicht genug erkanntes Unternehmen der ganzen neuern Spekulation seit Leibnitz und Kant, jenen ewigen und allgemeinen Gehalt des Christenthums von seinen historischen Beziehungen abscheiden zu wollen, um es dadurch als die absolute Religion zu erweisen, die sich aus dem Untergange und dem Abstreifen ihrer jeweiligen Formen immer reicher und tiefer wiederherstellt, und darin sich gerade als die unsterbliche, unbesiegbare, alle Gegensätze in ihr und außer ihr versöhnende beweist. Auch Hegel's Philosophie hatte nicht darin Unrecht, daß sie den christlichen Dogmen und Mysterien eine ewige und universale Bedeutung geben wollte, sondern daß diese Bedeutung sich nur in die Wahrheit abstrakter metaphysischer Kategorieen zurückverflüchtigte, wenigstens im Ausdruck sich nicht über dieselben erhob.

Wie specifisch verschieden mir die Sache erscheint, hat der Inhalt meiner fortgesetzten Polemik gegen den Standpunkt der Hegel'schen Religionsphilosophie gezeigt: was ich auf den neuen Grund an dessen Stelle zu setzen suche, können meine Darstellungen aus der spekulativen Theologie lehren, welche ihrem Umfange nach genug gegeben haben, um das Fundament und die ersten Folgen desselben prüfen zu lassen. Diese Prüfung wünsche ich.

Aber hier ist auch zwischen Ihnen und mir eine Abscheidung nöthig. Ich gehöre nicht und gehörte nie zu denen, die man vielleicht mit Recht die „Positiven" nennen könnte. Denn die Grundlage für die spekulative Theologie ist mir nicht lediglich der Inhalt einer „christlichen Glaubenserfahrung" oder ein daraus entwickeltes Dogmatisches, sondern die universale Weltthatsache. Unsere Uebereinstimmung im Resultate unserer Weltansichten, wie entschieden sie im Ganzen sei, bleibt daher, was die einzelnen Bestimmungen betrifft, immer noch eine problematische, mehr zu hoffende, als bestimmt festgestellte: der Natur der Sache nach scheint mir nämlich der von Ihnen bisher gewählte Ausgangspunkt dieser Untersuchungen ein vieldeutiger, in mancherlei mögliche Ziele auslaufender, weil der festen Objektivität entbehrender; was also die letzte Gestalt einer von

Digitized by Google

hier aus geführten spekulativen, in das Allgemeinste zurückleitenden Untersuchung sein werde, läßt sich schwer angeben. Es ist an sich selbst, wie die Welt der „reinen Begriffe", ein weiches, leicht umgestaltbares Element.

Dennoch verkenne ich nicht, sondern behaupte ausdrücklich, daß, wenn Sie selbst dem Gedanken des negativ Absoluten nur die ganze Folge geben, Ihr eigenes Princip nur recht verstehen wollen, (und warum sollten Sie nicht es können oder wollen, indem Sie damit, wie ich gezeigt zu haben hoffe, nichts Ihnen Eigenthümliches aufgeben, sondern nur noch einen wesentlichen Moment ihm hinzufügen?) — auch Sie auf denselben Grund kommen müßten, der mir der ganze der spekulativen Theologie ist: und dann halte ich die Hauptprämisse eines sichern Einverständnisses für gegeben, weil es dann an einer festen, unnachgiebigen Grundlage sich orientiren, wachsen, sich befestigen kann. So darf ich zum Schlusse wohl noch den Wunsch aussprechen, dessen Offenheit Sie durch meine Hochachtung vor Ihnen, wie durch meine große Hoffnung von Ihren künftigen Leistungen motivirt finden mögen, daß Sie jene hindernden Zwischenstufen rasch und für immer überschreiten, jene Hülle sprengen möchten, welche Ihren Genius offenbar nur beengt, weil sie ihn abtrennt von den großen Gegenständen, welche ihm vergönnen würden, sich in seiner ganzen Kraft und ursprünglichen Gesundheit auszubreiten. Wir wollen das Alte, Abgestorbene sich selbst begraben lassen, wie es an der Zeit ist, und was stiller oder offenbarer zu verrichten sie sich nicht nehmen läßt, und nur das immer Neue, Gegenwärtige und Ganze zu ergründen suchen. Zu jenem rechne ich nicht minder das Scholastische einer Dialektik in reinen Begriffen, als, was hier besonders in Frage gekommen ist, das schon beleuchtete Anknüpfen im spekulativ Theologischen an dogmatische Voraussetzungen: beides scheint mir keiner wahren Ueberführung fähig. Dieß ist die Betrachtung der Natur, der heute noch, wie sonst, zu uns sprechenden Mysterien unseres seelischen, wie geistigen Daseins, und der stets sich erneuernden Geschichte, die ebenso auch jetzt noch das Wesen des Göttlichen offenbart, als von menschlich zufälligen Bestandtheilen seines historischen Erscheinens immer entschiedener abreinigt.

Digitized by Google

Die philosophische Litteratur der Gegenwart.

(Siebenter Artikel.)

Die logische Frage zwischen Trendelenburg und Gabler. Der gegenwärtige Zustand der Hegel'schen Schule. Kampf des „absoluten Wissens" gegen den „Empirismus". Neue Systemansätze.

Vom

Herausgeber.

1) Die logische Frage in Hegel's System, zwei Streitschriften. Von A. Trendelenburg, Leipzig 1843.
2) Die Hegel'sche Philosophie. Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung, von G. A. Gabler. Erstes Heft: Das Absolute und die Lösung der Grundfrage aller Philosophie bei Hegel, im Unterschiede von der Fassung anderer Philosophen. Berlin 1843.
3) Beleuchtung der neuen Schelling'schen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie, nebst Darstellung und Kritik der frühern Schelling'schen Philosophie und einer Apologie der Metaphysik, insbesondere der Hegel'schen gegen Schelling und Trendelenburg, von Alexis Schmidt. Berlin 1843.
4) Die Philosophie und die Wirklichkeit von J. C. Glaser. Berlin 1843.
5) Grundzüge des wahren und wirklichen absoluten Idealismus von Constantin Frantz. Berlin 1843.
6) Die falsche Wurzel des Idealismus, ein Sendschreiben an Karl Rosenkranz, von F. Dorguth, Geheimen-Justiz- und O. L. Gerichtsrathe zu Magdeburg. Magdeburg 1843.

Digitized by Google

Ueber den litterarischen Kampf, an welchen die Namen der ersten oben angezeigten Schriften erinnern, auch in gegenwärtiger Zeitschrift das Wort zu nehmen, dazu bestimmte den Referenten nicht nur die allgemeine Verpflichtung der Zeitschrift, über alle wichtigen Erscheinungen im Gebiete der Philosophie ihren Lesern nach Kräften Bericht zu erstatten, sondern auch innere, aus seiner wissenschaftlichen Stellung zu den beiden kämpfenden Parteien geschöpfte Gründe. Er befindet sich nämlich ihnen beiden gegenüber in dem eigenthümlichen Verhältnisse, ebenso gemeinschaftliche Punkte des Einverständnisses mit Jedem von ihnen zu haben, wie nicht minder in ebenso wesentlichen Punkten von Beiden abweichen zu müssen, aus *demselben* Grunde und Principe, warum er Jedem nur theilweise Beistimmung schenken konnte. So ist er von selbst ein Mittlerer zwischen ihnen. Damit will er sich jedoch keineswegs, und vollends unerbetener Weise, als ein *Vermittler* unter den Kämpfern in Vorschlag bringen: — ein an sich undankbares Geschäft, welches dann aber noch fruchtloser wird, wenn bei philosophischen Standpunkten, die, nach den Worten des Dichters, aus ganzem Holze geschnitten sein wollen, die Vermittlung nicht in einem äußerlichen Zusammenleimen derselben bestehen kann, sondern nur darin, sie in eine neue dritte, beide umfassende und berichtigende, aber eben darum jede auch zu einem gewissen Theile verneinende Ansicht aufzunehmen, welcher Verneinung jeder sich weigert. So wird in der Regel erlebt, daß sich beide Widersacher dann, wenigstens in Protestationen und Vorbehalten, gegen den Vermittler vereinigen: er hat nicht nur Keinem genug gethan, er hat die doppelte Gegnerschaft sogar in eine drei- oder vierfache verwandelt.

Und so sei gleich im Beginne erklärt, daß es nicht die Absicht der nachstehenden kritischen Bemerkungen sein kann, die Streitenden etwa zu Proselyten meines Systemes machen zu wollen: es wird überhaupt von diesem nur in dem Betrachte die Rede sein, um gewisse *historische* Rechte desselben nach *beiden* Seiten hin ihm zu wahren. Es ist ebenso erweislich in den Hauptpunkten seiner Polemik gegen das Hegel'sche System der *Tren-*

Digitized by Google

delenburg'schen Kritik desselben vorausgegangen, als es in dem, wohinein Gabler jetzt das Hegel'sche Princip verwandeln will, ebenso fortdauernd dasjenige bezeichnet hat, was allein die bleibende Wahrheit desselben, aber zugleich damit das über Hegel's Lehre, so wie sie vorliegt, Hinausgehende sei. Dieß der Vorbehalt, an welchen bei der Lage der streitenden Parteien zu erinnern, ich nicht für überflüssig halte. Im Uebrigen denke ich keinesweges zu behaupten, daß das Grundprincip, auf welchem auch mein System ruht, der große Gedanke des Idealismus, mein Eigenthum oder meine Erfindung sei, wie überhaupt nicht die Erfindung irgend eines einzelnen Philosophen älterer oder neuerer Zeit: er ist der Anfang und das Licht der Spekulation, welches sich selbst und sein Gegentheil erleuchtet, den bornirten Irrthum des Empirismus und Materialismus. Jener ist mir gemeinsam, nicht nur mit dem Hegel'schen Systeme, sondern auch, wenn man ihn in einem etwas weitern Sinne fassen will, selbst mit der Trendelenburg'schen Ansicht.

Das aber glaube ich allerdings, jenes Princip des Idealismus um einen Schritt weiter über die abstrakte und ungenügende Fassung hinaus entwickelt zu haben, welche es im ursprünglichen Hegel'schen Systeme noch behalten. Darin liegt aber zugleich der Nebenerfolg oder die Möglichkeit, in dem Principe, welches diese Ausbildung gewonnen hat, den beiden widerstreitenden Gegnern ein wahrhaft Gemeinsames darzubieten, welches jetzt beide umfaßt, ohne daß sie es in seiner bisherigen Gestalt als ein solches anerkennen wollten oder konnten. Doch darf Ref. dabei nicht unbemerkt lassen, daß der Eine derselben, Gabler, an vielen Stellen seiner Schrift auf dieß Gemeinsame ausdrücklich hinweist und das deutliche Bewußtsein desselben zeigt, wie er überhaupt zufolge seiner freiern, weil spekulativen Stellung eine weit ausgebildetere und gerechtere Einsicht über die Mängel und Vorzüge seines Gegners besitzt, als wir sie Trendelenburg, bei aller Anerkennung, welche wir seinen Leistungen zollen, zuzugestehen im Stande sind, in Bezug auf das eigentlich Wahre und Bleibende, welches auch dem Hegel'schen Systeme zu Grunde liegt.

Digitized by Google

So möchte unſers Erachtens — den Beweis davon hat freilich das Folgende zu führen, — der Handel zwiſchen den beiden Gegnern etwa durch folgende drei Präliminarartikel eines gegenſeitigen Abkommens ſich auf friedliche Weiſe ſchlichten laſſen.

Beide gehen vom Principe des Idealismus in ſeiner allgemeinſten Bedeutung aus: es iſt der Gedanke, welcher eigentlich allem wiſſenſchaftlichen, „rationalen" Erkennen als unverſtandene Prämiſſe zu Grunde liegt, was aller Wiſſenſchaft dunkel vorſchwebt und ihr das unwillkührliche Vertrauen giebt, mit ihrer Denkthätigkeit das Weſen der Dinge bewältigen zu können, — weil dieſe ihren Entſtehungsgrund nur in einem Urdenken haben können. Wäre nicht Vernunft (ratio) in den Dingen, wäre all unſer Denken nicht das bloße Nachdenken dieſes ihnen eingebildeten Vernünftigen: ſo wäre gar keine Wiſſenſchaft und kein wiſſenſchaftlicher Zuſammenhang möglich. Ebenſo erkennt Trendelenburg, wiewohl ihm die inhaltsſchweren Folgen dieſes Zugeſtändniſſes entgangen ſind, wenigſtens im Allgemeinen ein Aprioriſches in unſerm Erkennen, und hat dadurch einen andern Punkt der Gemeinſchaft mit der ſpekulativen Philoſophie ſich geſichert. Mit vollem Rechte kann ſich Trendelenburg vor der Bezüchtigung eines bloßen Empirismus verwahren.

Aber gegen Trendelenburg iſt — in ſeinem eigenen Intereſſe ſo zu ſagen — geltend zu machen, daß, wenn es ihm Ernſt iſt mit der von ihm behaupteten Apriorität der Kategorieen und der Idee eines Unbedingten (Logiſche Unterſuchungen Bd. II. S. 388), es principiell hiernach eine der ſelbſtmißverſtehendſten Behauptungen wäre, gleichviel, durch welche Bedenken im Uebrigen man dieſelbe auch beſchönige (wir werden dieſe noch kennen lernen), daß die Kategorieen nur Bedeutung für das Endliche haben, aber unfähig ſein ſollen, das Weſen des Unbedingten zu bezeichnen. Sind die Kategorieen als vernunfturſprünglich erkannt, nicht als Gemächt eines aus dem Endlichen ſie abſtrahirenden Denkens, vielmehr umgekehrt das Grundbeſtimmende alles Denkens im Endlichen, das jedem endlichen Denken ſchlechthin Vorausgehende (Aprioriſche), oder dasjenige, was die ältere Philo-

Digitized by Google

sophie mit dem gewichtigen Ausdrucke der ewigen Wahrheiten bezeichnete: so sind sie auch, wenn man sich nicht in einem Kantischen Subjektivismus abschließen will, wovon Trendelenburg sehr fern ist, als objektive Bestimmungen des Unbedingten in allem bedingten Sein, des Ewigen in allem Natürlichen und Geistigen, anzuerkennen, ja jenes und dieses ist nur ein identischer Satz. Für ihn läßt ein solches Zugeständniß keine fernere Wahl und kein Ausweichen übrig: er muß es ganz zurücknehmen und dem in diesem Punkte äußerlich wenigstens konsequenteren Empirismus beitreten, oder einen philosophischen Standpunkt entschieden einnehmen, der mit der Apriorität und Objektivität der Kategorieen nun auch die davon unabtrennliche Erkennbarkeit des Unbedingten behauptet und dieß zum Principe der Philosophie macht. Jener Halbkantianismus aber, den sich Trendelenburg vorzubehalten scheint, wird nach beiden Seiten überflügelt: sofern die Kategorieen zwar aprioriſche und subjekt-objektive, dennoch aber nur endliche Bestimmungen sein sollen, hat er sich nicht einmal mit den Instanzen des Empirismus gegen diese Ansicht völlig abgefunden. Und von der andern Seite glauben wir kaum, daß, wer sich einmal jenes Standpunktes mit Einsicht in seine ebenso allgemeinen Konsequenzen bemächtiget hat, bei der Frage nach dem Grunde der Uebereinstimmung von Denken und Sein, deren Lösung Trendelenburg zur Hauptaufgabe seiner logischen Untersuchungen gemacht hat, mit der hier gegebenen (späterhin noch näher zu prüfenden) Auskunft sich begnügen oder zu ihr seine Zuflucht zu nehmen nöthig finden werde: daß, weil „Bewegung" im Denken, wie in allem objektiven Dasein gefunden wird, darum auch Denken in Sein, Sein in Denken gegenseitig ein- und aufgehen könne. Hat sich aber der treffliche Mann ganz des Princips bemächtigt, welches er zur Hälfte gegen keinen der entgegengesetzten Angreifer behaupten kann: so erhalten seine sonstigen Resultate, besonders was er von der allgemeinen Objektivität des Zweckes im Weltdasein sagt, erst Einheit und durchgreifende Bedeutung; selbst seine Polemik gegen Hegel gewinnt neue Berech-

Digitized by Google

tigung und größere Schärfe, weil sie sich in den Umkreis spekulativer Philosophie gestellt hat.

Denn gegen Gabler ist zu erinnern, daß er, um es kurz zu sagen, gar nicht das ursprüngliche Hegel'sche System vor den Angriffen seines Gegners zu schützen sucht, sondern eine andere Philosophie, die zwar implicite im Hegel'schen Principe liegen mag, auch als weitere Konsequenz desselben sich ergeben muß, nicht aber wirklich enthalten ist im Hegel'schen Systeme, so wie es vor uns liegt. Vielmehr hat Gabler die Identität von Sein und Denken, wie der ursprüngliche Hegel sie lehrt, damit auch den Begriff des reinen, der Objektivität immanenten Denkens völlig aufgegeben, so sehr aufgegeben, daß er sie nicht einmal mehr vor den einzelnen sehr triftigen Einwendungen dieses Gegners sicher zu stellen sucht. So scheint sie ihm selber offenbar etwas völlig Unhaltbares, Veraltetes geworden zu sein, — wir haben das Recht zu vermuthen, bis er uns andere wissenschaftliche Gründe seines hiermit ausgesprochenen Abfalls vom eigentlichen Hegel aufweist, — durch den Einfluß derjenigen Gegner der Hegel'schen Philosophie, welche, innerhalb ihres eigenen Princips stehend, von hier aus sie bekämpften, und deren später Nachzügler zu sein, — was diesen Punkt betrifft, Trendelenburg wohl selbst geständig sein wird. So hat Gabler sehr recht, wenn er in der Vorrede (S. XI. XII.) seine „Fassung der Hegel'schen Philosophie" als sein „eigenes philosophisches Glaubensbekenntniß" angesehen wissen will, welches er auch künftig „als seine eigene Sache zu führen und zu vertheidigen wissen werde". Wir halten dieß für die einzig passende und, von allen äußern hier nicht geltenden Rücksichten abgesehen, innerlich sachgemäße Stellung und können nur den Wunsch hinzufügen, welchen wir in dem ganz ähnlichen Falle schon vor vielen Jahren gegen Göschel aussprachen, er möge, da er faktisch außerhalb Hegel's steht, nun auch „auf eigene Rechnung" fortphilosophiren, und sich um die Uebereinstimmung mit den Hegel'schen Paragraphen nichts mehr kümmern.

In dieser Hinsicht kann nun der klagende Ton und die Bitterkeit, mit welchen Gabler von der über die Hegel'sche Philosophie

Digitized by Google

verhängten Ächtung oder Verfolgung spricht, auf den unbefangenen Leser kaum einen günstigen Eindruck machen. Wer auf diese Weise gewisser Maßen das öffentliche Mitleid auf sich ziehen will, könnte dem Verdachte sich aussetzen, daß er noch andere Stützen für seine Ansicht aufzurufen gewohnt sei, als die eigene innere Tüchtigkeit derselben, indem eine durch sich selbst starke Sache, vollends wenn sie verfolgt wird, dann von selbst schon die siegreiche ist: — vorausgesetzt, daß jene Klagen überhaupt gegründet sind. Es mag sein, daß auch hier nur die Nemesis einer äußerlich schlecht geführten Politik auf dem Fuße folgt, wenn die ehemaligen Verfolger im natürlichen Umschwung der Dinge nun die Verfolgten werden. Eigentlicher indeß zu reden, mag das wiederhergestellte Gleichmaaß den bisher an Exklusivität Gewöhnten wie eine gegen sie ausgesprochene Verfolgung erscheinen.

Doch abgesehen von diesen zufälligen Aeußerlichkeiten und nach dem innern Stande der Hegel'schen Sache geurtheilt, läßt sich wohl von keiner Seite mehr in Abrede stellen, daß diese Philosophie in ihrer ursprünglichen Gestalt für die eigenen namhaften und nennenswerthen Anhänger bereits obsolet geworden und von ihnen aufgegeben sei. Der alten Formeln müde, ja wie von einer tiefen, fast unheimlichen Langenweile an ihnen ergriffen, bekehrt man sich von allen Seiten, und das theistische Princip, für welches wir vor einer Reihe von Jahren mit fester Ueberzeugung den Sieg und das Recht der Zukunft gerade von Hegel aus in Anspruch nahmen, ist jetzt zur Gegenwart geworden und hat sein Recht sich errungen — (denn die pantheistischen und naturalistischen Verballhornungen der Hegel'schen Philosophie können wir wohl, als für die spekulative Entwicklung bedeutungslos, zur Seite lassen). Jetzt, nachdem das erste Stadium des Kampfes vorüber ist, kommt es auf den zweiten Schritt an, daß sich auch bei jenen Männern das neue Princip ganz durchsetze und in die volle Gegenwart eines darnach umgebildeten Systemes der Philosophie eintrete.

Hier nun täusche sich auch Gabler nicht über die weiter dadurch an ihn erwachsenden Forderungen. Zunächst steht es ihm gar nicht frei, jenen Theismus so ohne Umstände und wie wenn

Digitized by Google

inzwischen Nichts vorgefallen wäre, der Hegel'schen Philosophie bloß unterzuschieben und von ihm aus ihre Apologie gegen Jedermann, auch gegen Trendelenburg zu übernehmen, um daraus den Beweis zu führen, wie sie nach Inhalt und Resultaten noch immer „alle übrigen Philosophieen der Gegenwart überglänze" (S. V. VI.)! Schon Fischer hat auf eine, meines Erachtens, völlig überzeugende und unwidersprechliche Weise dargethan, daß dieß nicht die „ursprüngliche Lehre" Hegel's sei, sondern im direktesten Widerspruche mit ihrem systematischen Zusammenhange, wie mit ihren Resultaten stehe *). Sodann ergeben sich ihm durch die Aufnahme jenes Princips noch bestimmte wissenschaftliche Anforderungen, welche er nicht mehr umgehen kann. Persönlich können wir ihm nur unsere Freude bezeugen, ja ein großes indirektes Zeugniß der Wahrheit darin erblicken, daß es ihm so wohl geworden ist, jene Ueberzeugungen in sich zu befestigen: dennoch müssen wir als Philosophen ihn erinnern, daß es mit dem bloßen „philosophischen Glaubensbekenntniß" des Theismus jetzt nicht mehr gethan ist, daß er damit dem wahren Sachverhältnisse nach auch die Nothwendigkeit einer gänzlichen Umschmelzung des systematischen Zusammenhanges in der Hegel'schen Philosophie zugegeben hat. Wir haben schon von mehr als Einer Seite die Ausführung einer Metaphysik, die Behandlung der spekulativ theologischen Probleme von dem theistischen Principe her erhalten; dadurch sind neue, sehr specielle Fragen in Anregung gebracht, ein ganz neuer Kreis von Untersuchungeu eröffnet worden, zu welchen sich jeder in ein bestimmtes Verhältniß stellen muß, der sich zu jenem Principe nicht nur durch vorläufige Winke und allgemeine Erklärungen, sondern auch durch objektiv wissenschaftliche Förderung desselben bekennen will. Gabler, als der älteste und einer der besonnensten und umsichtigsten Schüler Hegel's, wird gewiß nicht mit solchen indirekt ihm absagenden Erklärungen hervortreten, — noch dazu, indem er das Eingeständniß hinzufügt, daß Hegel

*) Fischer, „der Uebergang von dem idealistischen Pantheismus der Hegel'schen Philosophie zum Theismus": Z.Schr. Bd. X. S. 291 ff.

Digitized by Google

dasjenige, worauf es ihm selber ankommt, „nicht so scharf hervorgehoben haben möge" (S. XI.), — ohne das ganze Gewicht derselben und die Folge davon für alle Seiten des bisher von ihm vertretenen Systemes erwogen zu haben. Ja in ganz speciellen, die Form des Systems betreffenden Fragen verhehlt er gar nicht seine Abweichung von Hegel. Er verwirft es, mit dem bloßen Begriffe des Seins die Metaphysik anzufangen; er sagt, daß nur, indem das Denken in die Idee des Absoluten zurücklaufe und so den tiefsten Reflexionsakt vollziehe, es sein eigenes Wesen erkennen könne; aber erst von dieser also gefundenen Idee aus könne auch (metaphysisch) die Welt begriffen werden. Diese, die Idee des Absoluten daher, nachdem sie durch das in sein Wesen zurückgekehrte Denken in ihrer Vernunftapriorität gefunden worden, ist ihm der eigentliche Inhalt der Metaphysik. Ref. wüßte nicht schärfer und treffender den Punkt auszudrücken, auf den es ihm selber ankommt; denn daß dieß gerade seine eigene Meinung sei, kann jeder Leser der Zeitschrift aus seinen frühern Darstellungen entnehmen. Will Gabler jedoch in diese Gedankenfolge auch systematische Folgerichtigkeit bringen, so kann er offenbar nicht umgehen, der Metaphysik (Logik) eine Theorie des Denkens, des erkennenden Denkens, wie er das menschliche im Unterschiede vom göttlichen Denken nennt, kurz eine Erkenntnißlehre vorantreten zu lassen. Mithin fällt ihm, will er sich selbst verstehen, die ganze vielgerühmte Hegel'sche Ineinanderarbeitung der objektiven und subjektiven Logik unwiederbringlich dahin. Will er sie aber nicht fallen lassen, wie es nach seinen sonstigen Aeußerungen allen Anschein hat, so kann es ihm kein Ernst sein mit seinen Erklärungen über den Unterschied des göttlichen und menschlichen Denkens. Er bleibt selber dem „Popanz des reinen Denkens" (S. VII.) mit allen seinen Folgen so sicher verfallen, daß nun erst die Trendelenburg'schen Vorwürfe unabgewehrt mit doppeltem Gewichte auf ihm lasten. Denn durch jene Verschmelzung des Objektiven und Subjektiven in der Hegel'schen Logik wurde ja eben der Beweis geführt, daß die objektive That des (weltschöpferischen) Begriffes sich in den Akten des (menschlichen) Denkens nur ins Subjektive

Digitized by Google

erhebt, daß eben dadurch der menschliche Geist, in welchem der absolute Begriff zu sich selbst gekommen ist, im spekulativen Denken „rein" aus sich selbst auch den wahren Begriff der Dinge findet, kurz daß göttliches und menschliches Denken identisch sind. Welche Folgerung wäre überhaupt unabweislicher nach der ganzen Grundanlage der Hegelschen Logik und nach dem Schlusse des Systems im Begriffe der Philosophie, als gerade diese? Weist nun Gabler diese Ansicht zurück, spricht er seinen Abscheu vor einem „bloßen reinen Vernunftgotte," an mehr als Einer Stelle warm und nachdrücklich aus: so hat er darin als wissenschaftlicher Denker die Aufgabe mitübernommen, durch eine gänzliche Umgestaltung des Systemes der Philosophie nun auch das neue von ihm adoptirte Princip zu begründen. Das Ignoriren oder Umgehen dieser scharfgestellten Alternative: entweder einer völligen und definitiven Absage von Hegel, oder eines Zurücknehmens obiger Erklärungen ist jetzt nicht mehr möglich; vorausgesetzt auch, daß von Gablers würdigem wissenschaftlichem Charakter und gründlichem Sinne ein solches geflissentliches Ausweichen irgend vorausgesetzt werden dürfte, wie es durch Trendelenburg (die logische Frage S. 20) bei einer vornehmthuenden Gewöhnlichkeit seine verdiente Abfertigung erhalten hat. Um so aufrichtiger freuen wir uns seiner Verheißung, in einer eigenen Logik seine jetzt nur angeregten Ideen weiter ausführen zu wollen, und erwarten von ihr nicht nur im nähern Umkreise der Hegel'schen Schule, sondern im weitern der deutschen Philosophie eine aufklärende, wohlthätige Wirkung.

Die unmittelbar hier vorliegende Frage schließt sich zunächst an das „logische" oder erkenntnißtheoretische Problem. Daß aber die Lösung dieser Frage in letzter Instanz von der metaphysischen Lösung des Weltproblemes abhange, erkennen beide Männer in Uebereinstimmung an. Auch Ref. hat sich schon längst dieser Ueberzeugung angeschlossen, hält diese aber bei einem Jeden, der, wie Gabler, einen dialektischen Zusammenhang der einzelnen

Digitized by Google

Theile des Systemes anerkennt, gleichfalls für durchaus entscheidend, um diesen Zusammenhang zu bestimmen. Zuerst ergiebt sich daraus, daß das Erkenntnißproblem abzuscheiden sei von dem metaphysischen, indem dieß, als das höhere und allgemeinere, der wirklich erfolgten Lösung des erstern selbst wieder ihre weitere Begründung giebt. Auf die Frage: wie ein Erkennen möglich sei? ist die für ihren Umkreis vollständige, jene Frage wirklich lösende Antwort: weil eine innere Uebereinstimmung stattfindet zwischen der Welt der Objekte und ihrem Erkennen, indem dies nur sein eigenes Wesen (seine „Gesetze") in ihnen wiederfindet. Aber diese für sich selber abschließende, einen eigenen Umfang von Aufgaben und Lösungen erschöpfende erkenntnißtheoretische Untersuchung führt nothwendig in das weitere metaphysische Problem über: wie jene innere Uebereinstimmung des Subjektiven und Objektiven selber möglich, und was ihr Grund sei? So ist zweitens nicht nur über die Sonderung beider Probleme, sondern auch über das nothwendige dialektische Verhältniß von Metaphysik und Erkenntnißtheorie entschieden. Diese auf jene erst folgen zu lassen oder sie ihr als einen ihrer letzten Theile einzuverleiben, wie Hegel es sich genügen läßt, wäre nach den jetzt gewonnenen Prämissen zunächst das begrifflose Hysteron-Proteron, daß die Möglichkeit eines metaphysischen Erkennens dann unerklärt bliebe, ja mit einer offenbaren petitio principii aus ihm erst rückwärts die Möglichkeit eines Erkennens überhaupt erklärt werden sollte, während es zu seiner eigenen Gültigkeit die Möglichkeit und Geltung eines Erkennens überhaupt unbewiesen voraussezte. Sodann ist dieses Verhältniß auch völlig undialektisch: denn bei einem wahren dialektischen Fortschreiten muß jeder folgende Begriff, als der höhere, den Umkreis des vorigen erweitern, er muß das Problem (den dialektischen Widerspruch), welches der vorige zurückgelassen hat, seinerseits in sich auflösen, so lange in's Wesentliche zurückschreitend, bis der schlechthin höchste, Alles vermittelnde Begriff gefunden ist, der damit das letzte Licht über die Lösung aller untergeordneten Probleme giebt, und der eben darum unmöglich der Inhalt und das Resultat einer Anfangswissenschaft der Philosophie

Digitized by Google

sein kann, indem es dann mit dem dialektischen Antriebe derselben gleich Anfangs seine Endschaft erreicht hätte. Die Logik, als Anfangswissenschaft genommen, könnte somit überhaupt nicht mehr die Wissenschaft vom absoluten Principe, von Gott sein, eine Einsicht, welche Erdmann bereits auf das Bestimmteste in sich entwickelt hat.

Hieraus folgt nun für Gabler und für jeden derselben Schule, dem die aus ihrer eigenen Voraussetzung sich erweisende Hypothese Hegels vom reinen Denken und dem absoluten Begriffe nicht mehr Genüge thut (daß sie nur dieß ist bei Hegel, hat die genaue und umsichtige Kritik Trendelenburg's, wie die frühere des Ref. wohl unwidersprechlich, wenigstens von Gabler unwiderlegt, dargethan); — es folgt das Doppelte daraus für sie: ebensowohl, daß sie die Hegel'sche Verschmelzung von Metaphysik und Erkenntnißlehre, die für jene Fassung des Princips ausreichen mochte, bei der von ihnen erstrebten weitern Entwicklung desselben nothwendig wieder aufzulösen haben, als auch daß, wenn diese Sonderung einmal vollbracht ist, das erkenntnißtheoretische (logische) Problem nicht nach dem metaphysischen behandelt, sondern als das erste, unmittelbarste in der Reihe der philosophischen, an die Spitze aller übrigen treten müsse. Der Ref. muß dieß und das Obige als eine unvermeidliche Konsequenz jedes gründlichen Herausschreitens über das Hegel'sche „reine Denken" betrachten, und kann, den erneuerten Zweifeln über diesen Punkt gegenüber, nur um so fester auf seiner Ansicht und den Gründen für dieselbe beharren.

Hier ist es dem Ref. nun ebenso wichtig, als es ihn nur in seinen eigenen Ueberzeugungen bestätigen kann, daß ein Denker, wie Trendelenburg, der, ohne alle im Voraus angenommenen Maximen (oder besser gesagt, Vorurtheile) über philosophisches System und Methode, lediglich mit sinnigem Blicke dem naturgemäßen Zusammenhange der Dinge nachforscht, wenigstens in jener allgemeinen Fassung der Sache mit ihnen übereinstimmt, und wenn er dazu fortgehen möchte, eine systematische Anordnung der Philosophie nach ihren einzelnen Theilen zu entwerfen, diese wohl nur in ähnlicher Weise mit der seinigen gliedern könnte.

Digitized by Google

Das menschliche Denken weiß sich nach ihm (Logische Untersuchungen II. S. 341. 42) als abhängig von der Natur der Dinge und die Natur der Dinge als unabhängig von sich. Dennoch verfährt es von vorn herein, als wäre sie von ihm bestimmbar, und rastet nur, wenn es (erkennend) sie bezwungen hat. Diese Zuversicht wäre ein Widerspruch, eine Kühnheit der Verzweiflung, wenn nicht in den Dingen Denkbares, in dem Wirklichen Wahrheit vorausgesetzt würde, — „wenn nicht Gott, die Wahrheit, dem Denken und den Dingen als gemeinsamer Ursprung und als gemeinsames Band zu Grunde läge."

So schließt er aus der vorhandenen Wahrheit im Denken und in den unmittelbar davon unabhängigen Dingen, — aus diesem „festen Satze" oder Ausgangspunkte — auf die Nothwendigkeit einer höhern Vermittlung im denkenden und aus seinem Gedanken die Dinge realisirenden Geiste Gottes. Trendelenburg macht den Satz zu dem seinigen (II. S. 262): daß „der Akt des göttlichen Wissens in allen Dingen die Substanz des Seins sei." Er nennt diesen Beweis für das Absolute und das Wesen des Absoluten, als des Geistes, einen indirekten in mathematischem oder juristischem Sinne. Wir glauben ihn, vielleicht bezeichnender, den regressiven, aus der Folge in den Grund zurückschreitenden nennen zu dürfen, die einzige Beweisführung, die für das Absolute, den Urgrund, möglich ist; und allerdings haben wir uns der Kautelen zu erinnern, welche über die begränzte Gültigkeit dieser Form des hypothetischen Schlusses die Logik beibringt. Doch ist er hier vollkommen „zwingend," da „aus der Betrachtung nicht mehr gezogen werden soll, als was darin liegt," nämlich die Erklärung davon, wie dieselbe Wahrheit im Denken, wie in den Dingen sein kann (II. S. 342). Hiermit würde daher immerhin ein fester Anhaltspunkt für die Erkennbarkeit des Absoluten gegeben sein: — ein Gegenstand, auf welchen wir noch einmal zurückkommen müssen.

Ferner aber, sagt Trendelenburg (II. S. 364), giebt es für uns Menschen kein reines Denken; es hätte ohne Anschauung kein Leben; es würde in reiner Inhaltlosigkeit erstarren. „Vergebens

Digitized by Google

hofft es dadurch zum göttlichen Denken zu werden und dieß in seiner Ewigkeit darzustellen, wie es vor der Erschaffung der Dinge war. Das göttliche Denken dachte die Welt und hatte darin eine Anschauung. Das menschliche Denken schafft nur diesem leiblich gewordenen Gedanken nach. Daher muß das erste Princip des Denkens ein solches sein, das in die Anschauung führt und die Möglichkeit derselben erzeugt. Ohne ein solches giebt es keine Gemeinschaft zwischen dem Denken und den Dingen."

Mit dieser Ansicht, so wie mit der aus ihr geschöpften und durch die ganze Schrift des Verf. durchgeführten Polemik gegen die Hegel'sche Philosophie, weiß sich nun Ref. vom Anfange seiner eigenen Kritik Hegel's einverstanden *): gerade von dem Satze aus, weil die Identität von Sein und Denken im Systeme stets nur vorausgesetzt, mit einer versteckten petitio principii dem Beweise jener Identität selber untergelegt, nirgends aber objektiv bewiesen werde, wird gezeigt, daß es ein „reines," aus sich selbst den reinen Begriff entwickelndes Denken nicht geben könne, indem dasselbe zudem noch bei genauerer Betrachtung sich als ein solches verräth, das seinen angeblich reinen Begriffsgehalt aus dem durch Abstraktion gewonnenen Gehalte der objektiven Weltbegriffe schöpfte, nicht aus der eigenen Immanenz; — dem Hauptgedanken nach wird also dort dasselbe nachgewiesen, was Trendelenburg jetzt mit allerdings musterhafter Vollständigkeit, Klarheit und Geduld an allen einzelnen Seiten des Systemes gezeigt hat. — Deßhalb, wies Ref. ferner nach, sei das Denken aus der abstrakten Reinheit seiner metaphysischen Behandlung in Hegels Logik wieder abzulösen, und auf dem noch einmal erneuerten Wege Kants, in einer eigenen Wissenschaft, als einer Erkenntnißlehre, zu behandeln, welche die Genesis desselben aus der Anschauung nachweise, — was dieselbe aber nur dadurch vermöge, sofern das Denken der Anschauung zugleich schon immanent ist, aus dem (freilich erst in der Metaphysik seine völlige Erklärung erhaltenden)

*) Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie, Heidelberg 1832. S. 42 f. 54. 67. f. 72—74. 75—79. 81 ff.

Digitized by Google

höchsten Grunde, weil Alles, auch das Anschaubare und Angeschaute, in einem Urakt des Denkens seinen letzten Ursprung hat. Das nämlich hat Trendelenburg freilich übersehen, was ihn eben nöthigt, auch hierin zu seinem Principe der Bewegung die Zuflucht zu nehmen, daß schon in der Anschauung, wie im Vorstellen, dem Gedächtniß u. s. w. das Denken verborgener Weise mitthätig ist, daß es nur aus seiner eigenen Präexistenz hervortritt und sich selber findet, wenn es aus der Anschauung und Vorstellung sich zum eigentlichen Denken erhebt, so wie es auch nur dadurch das Angeschaute, Empirische, denkend verarbeiten, unter die Form des Begriffes bringen, im Schlusse mit seinem eigenen Wesen und Grunde vermitteln kann, weil dieses selber ursprünglich, um bei Trendelenburg's sinnbildlichem Ausdrucke zu bleiben, „ein leiblich gewordener Gedanke Gottes ist."

So ist eigentlich auch nach der wahren Konsequenz von Trendelenburg das Denken das gemeinsame prius, welches nicht nur das subjektivmenschliche Denken und die Anschauung, wie alle Stufen des menschlichen Erkennens und Bewußtseins unter sich vermittelt und zur gegenseitigen Uebereinstimmung bringt, sondern auch die umfassende Synthesis, das wahrhaft Durchdringende und Vermittelnde zwischen den Dingen und ihrem Erkennen ist: — das Denken in jenem universalen und objektiven Sinne, in welchem es als ein Moment der weltschöpferischen Thätigkeit selber betrachtet werden muß, und welchen auch Trendelenburg wenigstens im Allgemeinen anerkennt, indem er das menschliche Denken als das Nachdenken eines Urgedachten bezeichnet. So bliebe auch ihm damit in der Lösung des erkenntnißtheoretischen Problems eine weitere, der Metaphysik zu überweisende Frage zurück: wie nämlich jenes schöpferische Urdenken selber zu fassen sei, und welche ferneren Konsequenzen in diesem Begriffe liegen mögen, die für Trendelenburg nun gewiß nicht in dem abstrakten Festhalten eines „reinen," subjektlosen „Denkens," oder einer unpersönlichen oder allpersönlich werdenden „absoluten Idee" bestehen können, indem er, gleich uns, dem Hegelschen Systeme gegenüber die abstrakte und widerspruchvolle Unverständlichkeit dieser Begriffe

Digitized by Google

anerkennt. Er hätte dadurch, wenigstens dem Principe nach, den Begriff einer Metaphysik ganz in unserm Sinne und in demselben wissenschaftlichen Zusammenhange, von einer Erkenntnißlehre aus, gefaßt, den wir derselben geben. Hat aber der Verf. einmal jenen Begriff von dem weltschöpferischen Denken mit voller Klarheit und durchgreifender Entschiedenheit gefaßt, dann wird er kaum noch nöthig haben, jene universale Vermittlung von Subjektivem und Objektivem in Anschauung und Angeschautem, wie im Denken und Gedachten, in der bloßen „Bewegung" zu suchen: er hat einen weit innerlicheren, angemessenern und die universale Welthatsache der wechselseitigen Immanenz von Denken und Sein wirklich erklärenden Begriff erhalten, während jener der Bewegung kaum weniger abstrakt, kaum weniger der Sache äußerlich wäre, als der verworfene Hegelsche vom „reinen Denken." Schon Weiße hat ihm, wie ich glaube, einleuchtend gezeigt (Z.Schr. Bd. IX. S. 280 ff.), daß dieß lediglich eine zwar sinnreiche, aber immer doch nur eine Hypothese sei, die, nach der Natur von dergleichen, am nächsten Tage von einer andern verdrängt werden kann, keine objektive, das Verständniß jenes Vorgangs wahrhaft aufschließende Erklärung. Wir setzen hinzu: er hat wirklich gezeigt, daß Bewegung beiden gemeinsam sei; Genesis, innere oder äußere Genesis ist die Entstehungsform alles endlich Seienden wie Gedachten. Aber es ist ihnen nur ein Gemeinschaftliches, d. h. ein äußerlich, wesenlos Gemeinsames, nicht das schlechthin Gemeinschaftliche, das wesentlich sie bestimmende und gestaltende, eben sowohl für ihre Gemeinsamkeit, wie für ihren Unterschied wirklich eine Erklärung enthaltende Princip derselben. Dieß ist der Begriff der Bewegung so wenig, daß man nicht einmal aus ihm, für sich selbst genommen, irgend einen Naturunterschied, etwa den der chemischen und der organischen Körper, herzuleiten vermöchte, wiewohl nach Trendelenburg's Beweise in ganz gleichem Sinne gesagt werden könnte, daß Bewegung auch hier das Gemeinschaftliche sei, — noch auch daraus verständlich machen könnte, wie jene verschiedenen Produkte der Naturbewegung nun doch zugleich durch eine andere, höhere Naturbewegung in Uebereinstimmung unter

Digitized by Google

einander gebracht werden können, indem bekanntlich in den meisten Lebensakten Chemismus und organische Thätigkeit (chemische und organische „Bewegung") zusammenwirken. Am allerwenigsten aber ist erklärt, wie die denkende Bewegung die Akte des Schließens, das Denken des Causalitätsbegriffes, das denkende Aufsuchen des Zweckes und dgl. zu Stande bringe (S. 112—114. vgl. II. S. 65. 66). Was der Verf. darüber ausführt, indem er bei dem Syllogismus auf die im „Raume des Denkens" vorgehende Ueberordnung und Unterordnung der Begriffe aufmerksam macht, „der sich nur durch Bewegung erzeugt," — oder bei dem Denken der Wirkung aus ihrer Ursache, darauf, daß sie sich nur als „eine Richtung woher" — „vorstellen" lasse, wie sich dieß an den bekannten Thatsachen aus der Grammatik zeige, — oder bei dem Denken des Zweckes, daß es eine „Richtung wohin" darstelle, so daß „die Bewegung der Thätigkeiten gleichsam nach Einem Punkt gerichtet wird:" — so täuscht sich der geehrte Verf. gewiß nicht über die wahre Bedeutung von diesem Allen: hier ist gerade das Denken aus dem Spiele und unerklärt gelassen und nur aufmerksam gemacht auf die sinnlich symbolisirende Thätigkeit des Vorstellens, welche die Denkakte begleiten kann, und, indem wir vorstellend sprechen, wie sie auch den (gleichfalls symbolisirenden) Sprachausdruck gestaltet. Wenn er aber an dieß sinnlich Symbolische der Sprache und des grammatischen Ausdrucks erinnert, welcher dem eigentlichen Denken während des Aussprechens seiner Gedanken nicht mehr ausdrücklich vorschwebt, vielmehr in die reine, unbildliche Bezeichnung des allgemeinen Gedankens sich verloren hat, und wenn er jenes als das Ursprüngliche und Wahre der Sache zu bezeichnen scheint, indem er aus ihm den eigentlichen Hergang des Denkens, seine noch darin sich verrathende „Bewegung," erklären will: so scheint uns gerade im Umgekehrten das Richtige, der eigentliche Charakter des Denkens zu liegen. Indem das Denken in den Worten, mit denen es seine Akte bezeichnet, die ursprünglich sinnliche, meistens allerdings eine Bewegung und Raumverhältnisse bezeichnende Bedeutung völlig vergessen hat, und die reine Sache, unvermischt von dem Bilde, jetzt vor sich sieht, ist es nicht

Digitized by Google

von seinem Wesen abgekommen und hat seine Bewegung ertödtet; es ist vielmehr aus dem vorstellenden Denken zum wahren, bildlosen und darum auch Allgemeines in seiner Allgemeinheit zum Bewußtsein bringenden Denken, zum Denken als solchem vorgeschritten, das mithin ein specifisch Höheres, Anderes sein möchte, denn nur das geistige Symbol des Sinnlichen, eine in den Geist fallende Selbstbewegung, mit welcher es die äußere nachbildet. So wird es vielleicht nicht unmotivirt erscheinen, was wir erforderlichen Falls durch alle Instanzen der vom Verf. geführten Untersuchung zu erhärten erbötig sind, wenn wir behaupten, daß jenes Princip der Bewegung, das Alles vermitteln und erklären soll, ein zwar gemeinsamer, aber zugleich allzu unbestimmter und vieldeutiger Begriff sei, um jene Immanenz von Denken und Sein, und vollends die einzelnen Stufen der Anschauung und des Denkens wirklich daraus zu erklären. Dadurch nämlich, daß man ihm, je nach den verschiedenen Weltthatsachen, welchen man sich zuwendet, verschiedene Bedeutung beilegt, werden diese Weltthatsachen selber weder in ihrer Verschiedenheit, noch in ihrer Gemeinsamkeit wahrhaft begriffen.

Dazu kommt nun aber noch ein anderer, sehr erheblicher Umstand. Der Verf. hat richtig erkannt, daß aus dem Principe der Bewegung blos die unmittelbare Wirkung der Dinge auf einander, kurz die mechanische Verkettung wirkender Ursachen sich erklären lasse: ihr Resultat für sich selber wäre eine mechanistische Weltansicht. Wiewohl nun aber „das Gebiet der Bewegung die ganze Welt ist" (II. S. 1): so begegnen in ihr uns dennoch Thatsachen, die sich aus der bloßen Bewegung nicht erklären lassen; es sind die einer Zweckverknüpfung unter den Dingen, welche ebenso universal in das Princip der Bewegung mithineinwirkt. Aber es ist eine andere Causalität, als die der gestaltenden Bewegung. Der Zweck wirkt innerhalb der Entzweiung und Vielheit (II. S. 16); aber er bringt innere, geheimnißvolle Uebereinstimmung in die äußerlich geschiedenen, oft weit getrennten Weltgegensätze hinein, so daß sie nur Einen Gedanken darstellen, trotz jener äußern Geschiedenheit. Im Zwecke also,

Digitized by Google

wie er seine allgemeine Wirkung innerhalb des Reiches der Bewegung zeigt, ist denkende Verknüpfung das eigentlich Thätige: er ist als ein zweites, höheres Princip in jenem mitgegenwärtig, und so greift er auch als ein zweites apriori in die Welt der Wissenschaften ein; schon die geometrischen Figuren, die arithmetischen Verhältnisse zeigen innerhalb ihrer Nothwendigkeit zweckmäßige Verknüpfung (II. S. 66. S. 17. 18). Aber auch die Möglichkeit zeigt sich als unstatthaft, den Zweck als etwas blos von unserm Geiste subjektiv in die Dinge Hineingetragenes zu betrachten, da allerdings nur der Geist denkend sich Zwecke setzen und solche ausführen kann. So bleibt nur übrig, den Grund jener universalen, alles Geschiedene und Entzweite ineinanderordnenden Zweckverknüpfung in einem denkenden Geiste zu finden, „der die Welt beherrscht, indem er sie durchschaut", und auch in den „blinden Ursachen", d. h. im Principe der Bewegung, zeigt er sich als das eigentlich Wirkende und sie in ihrer Bewegung Leitende (S. 16. 23. 66—70. Vgl. II. S. 344 ff.).

Dieß der wesentliche Gedankengang in der Abhandlung über den „Zweck" (II. S. 1—71), welche wir schon einmal als den schönsten, reichhaltigsten und von wahrhaft tiefen, ächt spekulativen Blicken erfüllten des ganzen Werkes erklärt haben. Dennoch, wenn der Verf. das hier von ihm Behauptete in seine volle Geltung einsetzen will, widerlegt er dadurch nicht seinen eigenen zu Anfang aufgestellten Begriff von dem universal Vermittelnden, Allbewirkenden der Bewegung im Sein, wie im Denken? Wir wollen von dem sehr wesentlichen formellen Mangel absehen, auf welchen ihn schon Weiße aufmerksam gemacht hat (a. a. O. S. 292. 93), daß in seiner Ansicht das Princip der Bewegung und des Zweckes nur neben einander treten, daß nach dem Verf. an sich selbst recht gut eine Welt sich denken lasse, in welcher bloß Bewegung und wirkende Ursachen walten, daß ihn nur die Erfahrung, die Thatsachen genöthigt haben, über die Bewegung zum Zwecke fortzugehen. (Vgl. das ausdrückliche Geständniß des Verf. II. S. 67.)

Aber wenn er auch nur empirisch zu der Anerkennung des

Digitized by Google

Zweckes als einer allgemein wirkenden Weltmacht gelangt ist, — was freilich den Anforderungen an eine philosophische Weltansicht in keiner Weise genügt, indem empirisch bekanntlich nichts Allgemeines oder schlechthin Gemeingültiges erkannt werden kann: — so muß er dann doch wenigstens alle Folgen dieser Ueberzeugung erschöpfen und seine ganze Philosophie ihr gemäß gestalten. Statt dessen bleibt er in einer Halbheit, in einem Dualismus der bedenklichsten Art befangen, und zwar, wie es scheint, in doppelter Weise.

Zunächst nämlich gibt er zwar den Vorwurf des Dualismus selber zu: er bemerkt ausdrücklich, er könne scheinen, „einem Dualismus in die Arme geführt worden zu sein, wenn er neben dem Principe der Bewegung dem des Zweckes eine zweite Bahn öffne" (II. S. 67). Allein er entschuldigt dieß mit der „Nothwendigkeit" der Thatsachen, welche viele Erscheinungen darbieten, welche nicht aus der bloßen Bewegung erklärt werden können (II. S. 1 ff. S. 67). Mit andern Worten: weil der Weltzusammenhang selber dualistisch ist; kann die Philosophie sich entbrechen, auch es zu werden? Oder vielmehr, würde sie dadurch nicht gerade falsch, wenn sie eigensinnig aus einem monistischen Principe Alles erklären wollte?

Diesen Grund würden wir für völlig überzeugend halten, wenn mit solcher Fassung der Sache nicht eben das Ziel verfehlt würde, welches der Verfasser wirklich erreicht zu haben scheinen konnte: er hat mit dem eingeräumten Dualismus seine eigenen umfassenden Resultate aufgegeben. Aus jener Annahme eines Princips des Zweckes neben dem der Bewegung, wie sie aus einer blos empirischen Auffassung jenes Begriffes nicht anders erfolgen kann, ergibt sich nur das Resultat, was keineswegs das beabsichtigte ist: daß einige Welterscheinungen nicht aus bloßer Bewegung erklärt werden können, daß wir für diese vielmehr noch nebenbei eine Zweckthätigkeit annehmen müssen, — mit Nichten folgt aber, was der Verf. eigentlich im Auge hat und bewiesen haben will: daß die Zweckverknüpfung, als zweites ebenso universales Princip, im ersten der Bewegung überall mitwirke und dessen eigent-

Digitized by Google

lich Leitendes sei; so wie es in der Natur der Dinge in Wahrheit sich verhält.

Wenn jedoch dieß nicht seine Meinung wäre, nur jenes, was hätte er dann überhaupt gewonnen? Das ganze Fundament seiner theistischen Ueberzeugungen wäre dahin, der in der Welt „verleiblichte" Gedanke Gottes!

Sodann aber ist Folgendes zu bemerken: So lange der Begriff des Zweckes blos empirisch aufgenommen, nicht metaphysisch in seiner allgemeinen, Alles durchdringenden Nothwendigkeit aufgewiesen worden ist (wie es z. B. unsere Ontologie in der Weise gethan, daß sie zeigt, wie in der allgemeinen Existenz und dem Gegeneinanderwirken der Weltsubstanzen selbst eine wechselbeziehende, nach dem Gedanken des Zweckes sie verknüpfende Macht das ursprünglich Wirksame sein müsse, indem sonst jenes sich Zugeordnetsein und ergänzende Ineineinandergreifen der Weltsubstanzen, als die Thatsache, die im Einzelnsten wie im Umfassendsten des Weltzusammenhanges sich uns ankündigt, ohne höchsten Widerspruch sich nicht denken lasse): — so lange bleibt der ganze Begriff des Zweckes problematisch und kann von dem Verdachte eines zufälligen Scheines nicht befreit werden. Und dieß giebt Trendelenburg selber zu: „Zwar bleibt auf diesem Standpunkte noch immer die Möglichkeit offen, daß die tiefer erforschte wirkende Ursache die Ansicht des Zweckes in einen Schein auflöse. Es muß ein solcher Versuch erwartet werden. Bis dahin ist indessen das Unvermögen der wirkenden Ursache der indirekte Beweis für die Nothwendigkeit des Zweckes" (II. S. 67). So gesteht er also diesem Theile seiner Theorie — gerade dem wichtigsten und entscheidendsten für seine Weltansicht, — nur eine einstweilige Gültigkeit zu, bis ihm das Gegentheil derselben bewiesen werde, was er freilich für höchst unwahrscheinlich hält! Aber er wollte ja philosophiren: und da wird er selbst die Initiative ergreifen und die Unmöglichkeit des Gegentheils — nicht zwar den logischen, wohl aber den bedingungsweis nothwendigen Widerspruch — nachweisen müssen, wenn man von der gegebenen Universalthatsache der Welt den

Digitized by Google

Begriff des universal in ihr wirkenden Zweckes fern halten wollte. Aber, was das Mißlichste ist, wie der Verf. einmal den Begriff des Zweckes in seinen Zusammenhang einführt, hat er sich diesen Beweis selber unmöglich gemacht, wohl aber seinen Gegnern die Prämisse stehen gelassen, aus welcher sie allerdings jenen „Beweis des Gegentheils" wider ihn zu führen vermögen. So lange, wie bei ihm, seiner ursprünglichen Auffassung nach, der Begriff des Zweckes nur als zweiter, neben dem der wirkenden Ursache, stehen bleibt, nicht diesen, als die auch in ihm einzige Weltmacht, in sich aufgehoben hat: wird ihm jeder entschlossene und seines Principes sich klar bewußte Physiker beweisen, daß überall, auch da, wo das Produkt ein zweckmäßiges (organisches) Gebilde ist, nur eine Reihe wirkender Ursachen es hervorgebracht hat. Wiewohl wir nun mit dieser Bemerkung ihm selber, als gebildetem Denker und einsichtsvollem Naturforscher, nichts Neues oder ihm Fremdes gesagt zu haben glauben; so hat er doch in seiner Theorie noch keineswegs die entscheidenden Folgen dieser Einsicht walten lassen. Wie kann noch ein „künftig zu erwartender" Beweis den Begriff des Weltzweckes in einen „Schein auflösen", wenn allgemein erwiesen worden ist, daß durch allen Naturmechanismus hindurch nur der Weltzweck sich verwirklicht, daß beide schlechthin in einander sind? Wir könnten ihn darüber auch noch auf die interessante Abhandlung von Erdmann über „Natur oder Schöpfung"? (Leipz. 1840 S. 115. 118 ff.) verweisen, wo der Verf., seinem dortigen Standpunkte gemäß darauf gerichtet, mehr den Unterschied zu zeigen, als die Einheit, jenen Unterschied aber als einen universalen, in keinem Sinne partikulären, — nachweist, wie das ganze Universum ebenso von der Einen Seite natura, das sich selbst mit innerer Nothwendigkeit Auswirkende, wie ebenso ganz creatura, Erzeugniß eines schöpferisch den Zweck in ihm wirkenden Gottes sei.

Zuletzt noch scheint über das Ganze seiner Theorie nachfolgende Betrachtung zu entscheiden: Wenn in der „Bewegung", in allen wirkenden Ursachen, doch nur der Zweck sich vollzieht, wenn er jene Wirkungsweisen insgesammt nur zum Mittel seiner eigenen

Digitized by Google

Verwirklichung herabsetzt, — wenn also im Principe der Bewegung vielmehr das des Zweckes die eigentliche Wahrheit ist, — und darin müssen wir die definitive Meinung des Verf. nach dem Inhalte des zweiten Theiles seiner logischen Untersuchungen finden: — so ist es auch *für ihn gar nicht mehr wahr*, daß die Bewegung, der ja *für sich* keine Bedeutung mehr zukommt, das Vermittelnde zwischen Sein und Denken, Subjektivem und Objektivem sein könne. Sein Werk hat sich von hinten her selber widerlegt, der zweite Theil den ersten, aber nicht auf dialektische Weise, so, daß ein untergeordnetes Princip durch Aufweisung der in ihm liegenden Nothwendigkeit, es zu überschreiten, sich in sein höheres aufhebt (diese regressive Dialektik, die übereinstimmt mit dem, was er genetische Methode nennt, wird wohl gegen die Polemik des Verf. wider das dialektische Verfahren Stich halten), sondern die Selbstwiderlegung ist die ganz äußerliche, gewöhnliche, mit der man einen früher für unbedingt gehaltenen untergeordneten Begriff nachher selbst als den untergeordneten entdeckt. Der Verf. wird diese Bemerkung nicht in dem Sinne deuten, als dächten wir zu behaupten, er habe bei der Ausarbeitung seines ersten Theiles nicht den Inhalt des zweiten gekannt und planmäßig den Hauptgedanken desselben im Auge gehabt: nur das behaupten wir, um der Macht des Princips willen, welches er in diesem zweiten vertritt, daß er die wahre Konsequenz desselben nicht erwogen habe, als er die Resultate des ersten für definitive und wirklich das Problem der Vermittlung zwischen Sein und Denken (welches sein Werk als die „nächste Aufgabe" bezeichnet I. S. 101 ff.) lösende ansah. Falls in der That — um bei des Verf. Ausdrucksweise zu bleiben (II. S. 70) — „die Anschauung der Bewegung, indem *sie sich näher bestimmt*, den *Zweck in sich aufnimmt*," ebenso falls „auch die aus der Bewegung entworfenen *Kategorieen den Zweck sich aneignen* und dadurch *in dichtere Gestalt des Begriffes übergehen*", d. h. wie die weitere vom Verf. gegebene Ausführung der „Kategorieen aus dem Zwecke" zeigt (II. S. 72—88), wenn sie durch diese Aufnahme in den Zweck ihre eigene abstraktere Fassung ablegen, und die

Digitized by Google

concretere, „dichtere", eigentlich erſt wahre Geſtalt empfangen; falls demnach hierin erſt das ganze, vollſtändige Princip der Welterklärung ſich ergeben hat, nicht ſchon in jenen untergeordneten Auffaſſungen: ſo kann allein von dieſem vollſtändigen Gedanken aus die wahre Löſung auch der beſondern, „nächſten Aufgabe" geſucht werden, „wie Erkenntniß möglich", — „wie das Räthſel des Erkennens zu erklären ſei"? So bleibt es dabei: der Verf. hat nach dem Sinne ſeiner eigenen Worte durch ſein Ende ſeinen Anfang widerlegt.

Aber auch nach des Verf. ſonſtiger Grundanſicht kann jene wahre Löſung nur von dorther, nicht aus dem untergeordneten Principe der Bewegung ſich ihm ergeben. Der im Hintergrunde liegende gemeinſame Gedanke iſt der, daß die Welt als „ein künſtleriſches Ganze", ſomit auch nur Werk eines denkend-ſchöpferiſchen Geiſtes ſein könne, das Geſchaffene (Objektive) ſei ein Urgedachtes, hiermit ein ſtufenweis, nach innern Unterſchieden gegliedertes Syſtem von Gedanken, und unſer Denken habe nur die Aufgabe, dieſem urſprünglich ſchöpferiſchen Denken aus der Objektivität, welche es in der Welt ſich gegeben, „nachzudenken", gleichwie wir aus einem Gedichte die objektivirten Gedanken des Dichtergeiſtes uns herausleſen (II. S. 349—353). — Wir ſehen hier davon ab, ob dieſer Gedanke ausreichend begründet oder metaphyſiſch vollſtändig ſei zur Welterklärung; wir betrachten ihn nur in ſeinem Verhältniſſe zum einzig hier in Frage kommenden erkenntnißtheoretiſchen Probleme, und auch hier, müſſen wir ſagen, iſt die Selbſtwiderlegung, die Selbſtberichtigung des Verfaſſers die vollſtändigſte, welche ſich denken läßt. Iſt nämlich das ſchöpferiſche Denken der Grund der Dinge, das aller Objektivität Immanente, iſt unſer Denken nur das Nachbilden deſſelben, ein ihm „Nachdenken": ſo iſt mit Nichten „Bewegung" das Gemeinſame zwiſchen Objektivem und Subjektivem, Sein und (unſerm) Denken, ſondern das Ur- oder objektive Denken ſelbſt (der νοῦς ποιητικὸς des Ariſtoteles): — eine Anſicht, gegen welche der Verf. ſchon als Ariſtoteliker um ſo weniger Etwas einzuwenden haben wird, als er im Uebrigen ſich ganz zu ihr bekennt. Dann ſtreife er

Digitized by Google

aber vollends jene Theorie von dem Allvermittelnden der Bewegung ab und sei schon von Anfang, was er erst hinterher zu werden sich entschließt, Idealist.

Hiermit würde er aber erst recht in den „ehrlichen Weg" Kant's zurücklenken, was ja nach seinen Erklärungen an sich seinen vollsten Beifall hat. Denn in diesen Weg, in den des absoluten Idealismus, hat Kant den Strom der Philosophie wohl für immer hineingeleitet, indem darin zugleich das Princip entdeckt ist, — wovon unser Verf. in seinem Werke selbst die glänzendsten Proben gegeben hat, — den Empirismus über sich selber aufzuklären und seinen bisherigen Widerstand gegen die Philosophie in die freie Vereinigung mit ihr aufzulösen.

Wie vermag das objektive Sein zu einem gewußten, wie das Wissen (Denken) zum Erkennen zu werden, in jenes objektive Sein einzudringen? — Diese Frage haben alle Philosophen, seitdem sie aufgeworfen worden, nur dadurch lösen zu können eingesehen, daß in beiden getrennten Gliedern ein Gemeinschaftliches nachgewiesen werde. So nahm auch Kant die Sache, und dennoch auf eine durchaus neue, tiefe und originale Weise, indem er, freilich in der noch beschränkten Form der Subjektivität, den Gedanken des Idealismus erfand oder neu wiederauffand, mit einer unwiderstehlichen Nachwirkung bis auf den gegenwärtigen Augenblick.

In der höchst bedeutenden Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Kritik der reinen Vernunft (S. XVI—XXII.) führt Kant den Gedanken durch, daß, weil die Metaphysik so lange bisher keine Fortschritte gemacht habe, als sie vorausgesetzt, die Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten, man es jetzt umgekehrt mit der Annahme: „daß sich die Gegenstände nach unserm Erkenntniß richten", versuchen solle. Richte sich das Objekt der Anschauung nach der Beschaffenheit des Anschauungsvermögens, ebenso: richte sich die gesammte Erfahrung nach den Gesetzen des Verstandes: so erkenne man die Möglichkeit aprioriſcher Anschauungen (wie in der Mathematik), aprioriſcher Gesetze des Verstandes für alle Erfahrung, kurz überhaupt die Möglichkeit eines Aprioriſchen als die Objektivität beherrschend,

Digitized by Google

ganz gut, nicht aber umgekehrt. „Kurz: wir erkennen nur das von den Dingen *apriori*, was wir selbst in sie hineinlegen".

Die Kantische Behauptung ist demnach allgemeiner so zu bezeichnen: Nur sofern das Objektive (wo es in diesem Begriffe des Objektiven keinen Unterschied macht, ob es als „bloße Erscheinung", oder als „Ding an sich" gefaßt wird) selbst den Gesetzen des Bewußtseins gemäß ist, vermag es erkannt zu werden. Gegen die Größe dieses Gedankens, der eine Welt von Wahrheiten in sich schließt, der ganz für sich gefaßt werden kann, verschwindet der Kantische Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich, wie eine Nebensache; das folgenreiche Princip des Idealismus ist entdeckt: aber es konnte in seinem ersten Auftreten, wenn es, für die weitere Entwicklung der philosophischen Erkenntniß daran, auf die Dauer befestigt werden, nicht, wie so oft schon vorher, in einem theosophischen Nebel verschwimmen sollte, allein unter der Gestalt der Subjektivität erscheinen; denn zunächst so nur ist es faßlich. Weil die Gesetze des Subjektiven, des Denkens, überhaupt der Vernunft, auch die des Objektiven sind, giebt es zuerst überhaupt für uns erkennbare Dinge, sodann ein schlechthin aprioriſches Erkennen, welches den objektiven Dingen, aber nur innerhalb der Erfahrung, Gesetze vorschreibt. Nun kann man die Gesetze, welche der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenstände der Erfahrung, zu Grunde liegen, „mit ihren genugthuenden Beweisen versehen"; aber dieß nur für die Sphäre der „Erfahrung". Hier macht jedoch, fügen wir hinzu, das Aprioriſche selbst ein sehr wesentliches Element in der Erfahrung aus; dieser Begriff umfaßt daher auch in Kantischem Sinne nicht bloß das unmittelbar Faktische, in die Sinne Fallende, sondern ebenso das, was zufolge jener aprioriſchen Gesetze der Vernunft nothwendig gedacht werden muß, um jenes Faktische zu erklären, die Gründe jener unmittelbaren „Erscheinungen"; gleichwie z. B. Kant selber in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft die Erscheinung der Materie aus der Wechselburchdringung der darin gegenwärtigen Attraktions- und Expansionskraft (als den

Digitized by Google

Gründen, den „Dingen an sich" jener „Erscheinung") erklärt hat. So stellt sich eigentlich, recht erwogen, der Unterschied zwischen Erscheinung (Sinnen-Phänomenon) und ihrem Grunde, Wesen („Dinge an sich", als Noumenon), den keine Philosophie, ja keine Wissenschaft wird fallen lassen können, auch innerhalb des Kantischen Begriffes der Erfahrung wieder her; aber er ist ein anderer geworden, er beruht auf dem Unterschiede von Sinnenanschauung und Verstand, welche jedoch beide gleichmäßig durch die aprioriſchen Gesetze der allgemeinen (reinen) Vernunft verbunden sind (wie nämlich Anschauungen zu reinen Verstandesbegriffen werden, diese auf Anschauungen sich beziehen können, zeigt Kant ausführlich in seinem Abschnitte „von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe"). Wenn nun hiernach, zufolge des eigenen Zugeständnisses von Kant, der unmittelbare Grund oder das Wesen der Erscheinung (z. B. der Materie) nach den aprioriſchen Denkgesetzen völlig erkennbar ist, welches Letztere nun auch nach Kantischem Sprachgebrauch recht eigentlich das Noumenon (Gedachtwerdenmüssende) für jenes Phänomenon (für das Anschaubare) genannt werden könnte: so fallen jene anderweitigen, schlechthin unerkennbaren „Dinge an sich" für Kant selber als etwas ganz Bedeutungsloses völlig hinweg; denn es geht dem Verstande durchaus die Nöthigung ab, auf sie, als die „verborgenen, jenseitigen Gründe" der Erscheinungen zurückzuschließen. —

Diese kritische Einschaltung über das Ganze der Kantischen Theorie, welche anderswo weiter durchgeführt ist, glaubten wir uns hier erlauben zu dürfen, um die Größe des wahren Kantischen Resultates in das Licht zu stellen, und sie hiernach mit der vom Verf. versuchten Lösung zu vergleichen.

So beantwortet nun Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft, welche er „Traktat über die Methode" nennt, die Frage über die Möglichkeit des Erkennens folgender Gestalt: der Grund der Erkennbarkeit der Erfahrungsgegenstände liegt darin, daß die Gesetze des erkennenden Geistes sich über diese Dinge selbst erstrecken, daß beide in dieselbe Sphäre fallen, eine gemeinschaftliche Welt ausmachen, in der jedes dem andern daher zur Wechsel-

Digitized by Google

durchdringung geöffnet ist. Auf die Frage: wie synthetische Urtheile apriori möglich seien? antwortet Kant daher nun, ohne Zweifel richtig und für alle Zeit sie erledigend, folgender Maßen (S. 196. 97): da Erfahrung, als empirische Synthesis, in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnißart ist, welche aller andern Synthesis Realität giebt: so hat diese als Synthesis apriori auch nur dadurch Wahrheit (Einstimmung mit dem Objekte), daß sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig ist. Oder als „oberstes Princip" ausgedrückt: „Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung" (S. 197): d. h. wie ich mir den Gegenstand in einer möglichen Erfahrung (allgemeinen Erfahrbarkeit) denken muß, so ist er nothwendig innerhalb der Erfahrung: die in diesem Denken desselben sich aufweisende nothwendige Verknüpfung von Eigenschaften ist das Aprioriſche an ihm. Ein synthetisches Urtheil apriori über einen Gegenstand entsteht durch das Denken der Bedingungen, durch welche er erfahrbar würde; — das aprioriſche Denken ist ein nachschöpferisches Vermögen, den Gegenstand in seiner allgemeinen Erfahrbarkeit vorzustellen: und die Prädikate, welche hier im Denken desselben sich als nothwendige zeigen, sind eben deßhalb, weil das Denken die Sphäre der Erfahrbarkeit aller Dinge beherrscht und durchdringt, auch schlechthin gemeingültig im Sein des Gegenstandes. Wie Kant dieß ausdrückt (S. 266), ist das Nothwendige am Gegenstande „die allgemeine Bedingung einer Erfahrung desselben", wonach durch diese „Anticipation der Erfahrung" seine ganze Anschaubarkeit (Erfahrbarkeit) in's Unendliche erschöpft ist. Anschauung mithin ist hier dem Principe nach als innerlich Eins gesetzt mit dem Denken und dem aprioriſchen Denken: was hier apriori gedacht wird, sind nur die nothwendigen, „allgemeinen Bedingungen" aller Anschauung.

Die hieraus sich ergebenden synthetischen Urtheile apriori (so fährt die Kantische Theorie fort) hangen aber ferner von den Ka-

Digitized by Google

tegorieen ab: daher es nur so viel „rein synthetische Grundsätze" geben kann, als es Kategorieen giebt. Jene entwickelt Kant nun sorgfältig und gewinnt so den Inhalt auf erkenntnißtheoretische Weise, welchen die Hegel'sche Logik, nach ihr die spätere Metaphysik oder Ontologie als allgemeine Bestimmungen des Seins, wie des Denkens (auch hierin offenbar nicht von dem wahren Resultate der Kantischen Theorie abweichend) apriorisch-dialektisch bearbeitet haben: — dialektisch darum, weil, gleichfalls nach einer schon von Kant hinterlassenen Entdeckung, diese Kategorieen sich gegenseitig ergänzen, in einander überführen und ein geschlossenes System von Gedankenbestimmungen bilden, welche ebenso sehr (auch nach Kant) die allgemeinen Bestimmungen aller Anschauung sind. In diesem zuletzt der Spekulation gewonnenen, zugleich schwierigsten, weil beweglichsten, eben weil innerhalb der allgemeinen Gedankenmöglichkeiten verkehrenden Gebiete der Metaphysik ist freilich noch am Wenigsten bis jetzt fester Boden erreicht, ein definitives Resultat errungen: — Ursache genug, nicht um sich davon zurückzuziehen, sondern um sich im Principe gerade zu befestigen, auf welches alle jene Untersuchungen als den ihnen gemeinsamen Grundgedanken hinweisen. Es ist dieß das Grundprincip des Idealismus selber.

Und hier bleibt nun die letzte Frage übrig, die freilich Kant, innerhalb seiner Kritik der reinen Vernunft wenigstens, weder aufgeworfen, noch gelöst hat: wie es doch komme, daß unser Denken, rein apriori denkend, hiermit dennoch die Bedingungen aller Anschauung der Dinge, d. h. ihres wirklichen, erfahrungsgemäßen Seins, durch „Anticipation", durch eine Art von Vernunftprophezeiung, zu erschöpfen vermag? Was ist der höhere Grund dieser merkwürdigen Uebereinstimmung, in welche sich, wie man sieht, die Frage nach dem Grunde von der Erkennbarkeit der Dinge übergesiedelt hat? Jene Frage nach dem Woher dieses Parallelismus hat Kant nun unseres Erachtens nicht beantwortet, ja nicht einmal berührt in dem bezeichneten Werke: hier hat er nur gezeigt, wie die Kategorieen der Anschauung und ihre Gegenstände auf die des Verstandes bezogen werden können, in wel-

Digitized by Google

chem gemeinschaftlichen Gebiete, eben in dem „der Schematismen der reinen Verstandesbegriffe", beide sich begegnen, und wie auf diese Weise aus dem Zusammenwirken von Anschauung und Verstand, innerhalb des subjektiven Gebietes selbst, eine Erkenntniß erwachse.

Jener Grund also, wodurch unserm nachdenkenden Bewußtsein es gegeben ist, in diesem Nachdenken aus sich selbst (apriori) dennoch die Bedingungen und Gesetze aller möglichen Anschauung zu erschöpfen, — worin kann er gefunden werden? Man sieht, daß diese Frage uns wieder in das Gebiet der Untersuchungen versetzt, welche auch Trendelenburg von Neuem angeregt hat: auch er giebt, allerdings ohne eigentlich metaphysische Ausführung, dieselbe Antwort, welche wir für die einzig übrig bleibende, gründliche halten; zu der aber die Prämissen bei Kant schon sich finden, sofern man das Ganze seiner Lehre in Betracht zieht und dessen ganze und tiefere Konsequenz erwägt.

Das für uns Denknothwendige kann nur dadurch auch als das in der Anschauung, d. h. der Wirklichkeit der Dinge, Nothwendige gedacht werden, wenn man annimmt, daß diese Wirklichkeit ihren Daseinsgrund in einem intellektuellen Akte habe, worin Anschauung und Denken nicht getrennt sind, sondern schlechthin zusammenfallen müssen, — welcher Akt daher zugleich ihr Schöpfungsakt, oder wenigstens ein nothwendiges Moment ihres Schöpfungsaktes wäre. Nur eine absolute Vernunft kann der Grund des Seins (der Anschaubarkeit) der Dinge, wie unsers Denkens, wie endlich der wechseldurchdringenden Uebereinstimmung beider sein. Und das Aprioriſche im Sein der Dinge wie in unserm Denken ginge nur hervor aus jenem beiden gemeinschaftlich immanenten Urakte, es wären nur die real-idealen Urgedanken jener absoluten Vernunft. Die Dinge sind ebenso, wie unser Denken und Erkennen derselben, jener absoluten Vernunft eingerückt, stehen und gründen in ihr.

Daß diese weitere, aus Kant's Theorie sich ergebende Konsequenz den Idealismus nun schon auf „theosophische Grillen" führen müsse, — um mich des damals gefallenen charakteristischen

Digitized by Google

Wortes eines Skeptikers zu bedienen, — daß diese das letzte Wort in der Sache sind, auch diesen Blick hat Kant an einer Stelle der höchst genialen, die ganze gegenwärtige Philosophie im Schooße tragenden zweiten Hälfte seiner Kritik der Urtheilskraft (der Kritik der teleologischen Urtheilskraft) gethan, wo er von der Möglichkeit eines „anschauenden Verstandes" spricht, welcher intuitiv (anschauend) und discursiv (das Besondere in verknüpfendem Denken zusammenfassend) in Einheit sei, weil er vermöge, das Allgemeine und das Besondere, die Nothwendigkeit und den Zweck in den Dingen in einander oder zugleich zu schauen (S. 347—49), also dessen Vorstellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Theile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen für ihn möglich zu machen (S. 349). Es ist mithin nur (S. 345 f.) eine „besondere Einrichtung unseres Verstandes in Ansehung der Urtheilskraft", die uns dieß verbietet, und so muß hier „die Idee von einem andern möglichen höheren Verstande als dem menschlichen, zu Grunde liegen, wie wir in der Kritik der r. V. eine andere mögliche Anschauung in Gedanken haben mußten, wenn die unsrige, als eine besondere Art, nämlich die, für welche die Gegenstände nur als Erscheinungen gelten, angesehen werden soll".

Zwar will Kant zunächst nur die Denkbarkeit, Widerspruchlosigkeit im Begriffe eines solchen intellectus archetypus geltend machen (S. 350. 51): am Schlusse seines Werkes indeß, wo er über die Betrachtung aller bloßen Naturteleologie hinaus, als welche zur Begründung der wahren Principien einer Theologie nicht ausreiche (S. 400—409), zur Ethikotheologie fortschreitet, wird jener Begriff nach seiner eigenen Konsequenz als ein nothwendiger nachgewiesen. Wenn er vorher nämlich glaubte (S. 409), sich als möglich denken zu können, „daß die Zweckmäßigkeit in der Natur von einem aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur zur Hervorbringung gewisser Formen bestimmten Verstande herrühre, nach der Analogie mit dem, was man bei den Thieren den Kunstinstinkt nennt": so findet er dieß nicht mehr möglich, nachdem sich ergeben hat, daß ein wahrhaft höchster und rein

Digitized by Google

intellektueller, darum schlechthin apriori in unserm eigenen Geiste niedergelegter (S. 416) Endzweck dem ganzen Reiche der Dinge zu Grunde liege, welcher die Welt zu einem „Systeme von Zwecken" macht (S. 413), — nämlich das Reich der moralischen Freiheit im Menschengeschlechte. Hiernach wird nun ausführlich gezeigt (S. 414. 418 ff.), wie das Urwesen nur unter den Prädikaten der höchsten und absoluten Intelligenz gedacht werden könne, umdas Reich der Natur mit dem Reiche der Freiheit in stets zusammenwirkender Uebereinstimmung zu erhalten, oder bestimmter, die Naturnothwendigkeit selbst zum steten, allgegenwärtigen Ausdruck jenes höchsten Endzwecks zu machen. Hiermit hat Kant auch mittelbar den Beweis geführt, daß jener intellectus archetypus wirklich sei, daß er den wahren, allvermittelnden Grund aller Zweckbeziehungen und aller Weltverknüpfungen überhaupt ausmache, mithin auch den Grund jener speciellern zwischen den anschaubaren Dingen und dem Denken derselben. Er hat das Princip des Idealismus auch in die metaphysische Seite wenigstens für den übergeführt, welcher selbstständig die Bruchstücke seiner großen Entdeckungen unter einander zu combiniren vermag, während diesem die von Kant dazugefügten Einschränkungen und Bedenken, daß damit dennoch „kein objektiv gültiger Beweis" gegeben sein solle, sondern daß „Jeder, der moralisch konsequent denken wolle, diesen Satz unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse" (S. 424. 25), nur als ein äußerliches Abkommen mit dem subjektiven Idealismus seiner Kritik der reinen Vernunft erscheinen, wonach die Kategorieen nur auf die „endlichen" Dinge Anwendung finden können, nicht auf das Unbedingte, und womit also der ganze auf der Kategorie des Grundes beruhende, und den Satz der Analogie zwischen Grund und Folge zu Hülfe nehmende Rückschluß vom Dasein eines Systemes von Zwecken, und eines absolut höchsten Zweckes in der Welt auf einen schöpferischen intellectus archetypus, kurz die gesammte Kant'sche Beweisführung im letzten Theile seiner Kritik der Urtheilskraft konsequenter Weise in das Gebiet der Selbsttäuschungen einer dogmatischen Philosophie fallen würde. Jenes halbe

Digitized by Google

Abkommen „einer wenigstens subjektiven Gültigkeit des Beweises für den moralisch Denkenden" hilft hier nicht aus. Entweder die Kategorieen sind nur von subjektiver Bedeutung: dann hat überhaupt die Idee des Unbedingten, die ja auf der Kategorie des Grundes beruht, weder für den moralisch noch unmoralisch Denkenden (welcher Unterschied hier von gar keinem Belange ist) die allergeringste überzeugende Gültigkeit. Oder die Kategorieen haben selbst allgemeine und unbedingte Bedeutung: so würde auch der „Unmoralische", wie Kant unwiderleglich gezeigt hat, „mit seinem (theoretischen) Denken in Widerspruch gerathen", wenn er nicht die Nothwendigkeit eines Unbedingten, als einer absoluten Intelligenz, zugäbe. Weiter reicht aber das Recht keiner Deduktion und keiner möglichen Beweisführung, als bis zur Aufweisung dieser Nothwendigkeit im Denken, welche Kant selber in eigenem unbefangenem Verlaufe jener Betrachtungen mit stillschweigendem Eingeständnisse auch als die Nothwendigkeit des Seins angesehen hat. So ist Kanten dasselbe begegnet, was wir von Trendelenburg gezeigt zu haben glauben, was auch noch in einer andern, sogleich nachzuweisenden Beziehung von ihm gelten möchte; er hat mit seinem Ende und Ausgange seinem Anfange widersprochen, hat von hintenher sich selber widerlegt. —

Diese Episode soll im gegenwärtigen Zusammenhange nur so viel beweisen, daß Alle, die, wie Trendelenburg, an der letzten Entwicklung der Philosophie durch Schelling und Hegel keinen Theil nehmen und auf Kant zurückgehen wollen, ohne freilich an seinen subjektiven Idealismus sich zugleich zu betheiligen, nur in Bezug auf ihre Anerkennung der Gültigkeit der Kategorieen, auch hier nicht bei den theilweisen Zugeständnissen es bewenden lassen können, wodurch sie sich mit dem Principe des Idealismus abfinden wollen. Entweder es giebt für sie keine objektive Gültigkeit derselben; dann giebt es für sie auch kein Unbedingtes: sie sind subjektive Idealisten in einem weit entschiedneren Sinne, als Kant selber es sein mochte und konnte. Oder ihnen ist, wie unserm Verf., die Idee des Unbedingten von schlechthin objektiver Bedeutung: dann werden eben dadurch allein schon die Katego-

Digitized by Google

rieen gleiche Gültigkeit haben müssen; jenes Zugeständniß enthält implicite dieß in sich; denn nur in Folge der objektiven Gültigkeit der Kategorie des Grundes kann überhaupt das Sein eines Unbedingten gedacht werden. Wenn aber Eine Kategorie objektiv gültig ist, so sind sie es alle.

Dieß würde nun nach des Ref. Ueberzeugung dem allgemeinen Grunde nach vollkommen hinreichen, um Trendelenburg's Lehre von dem Sein eines Unbedingten, aber von seiner Unerkennbarkeit, zu widerlegen. Es wäre gezeigt, wie er entweder einen Schritt weiter zurück, bis zum völligen Dahingestelltseinlassen dieser Idee, oder noch einen entscheidenden Schritt nach vorwärts zu thun habe, wie nur sein Mittleres nicht zulässig sei. Dennoch sind gerade die Motive zu dieser mittleren Haltung so sehr in das Ganze seiner Theorie verwebt, und hangen so genau mit andern Bedenken zusammen, um die Philosophie nicht zu „einem theosophischen Gedichte" werden zu lassen (II. S. 350), — Bedenken, die wir unsererseits sehr wohl zu würdigen wissen und beziehungsweis theilen: — daß in jener, wie in dieser Rücksicht es nur lehrreich sein kann, dem Verf. auch in diese Theile seines wohl durchdachten Werkes zu folgen, wobei wir freilich, zur Ergänzung des hier zu Bemerkenden, auf unsere frühern Erinnerungen (Z. Schr. Bd. VIII. S. 222—230) zugleich verweisen müssen.

Er zeigt in seiner Lehre von dem Beweise (XVII. u. XVIII. Abschnitt), daß unter den direkten Beweisen der genetische der vollkommenste sei, indem er die Natur und den Gang des Seienden selber im Begriffe darstelle. Aber die Principien, als solche, lassen keinen genetischen, überhaupt also keinen direkten Beweis zu: denn sonst wären sie nicht Principien und hätten vielmehr einen fremden Anfang. Sie sind daher nur durch einen Erkenntnißgrund, im Gegensatze des Sachgrundes, darzuthun. Alle bloßen Erkenntnißgründe laufen aber auf einen indirekten Beweis hinaus: so der Beweis für das Sein des Unbedingten, Gottes. Für das unbedingte Princip ist aber nicht ein Einzelnes die Prämisse dieses indirekten Beweises, sondern das ganze Weltall. Er zeigt daher auf, in welchen Widerspruch man mit dem Denken des

Digitized by Google

Weltbegriffes kommen würde, „wenn man Gott nicht setzte" (II. S. 331, vgl. 338. 339). Hier gesteht nun der Verf. schon im Allgemeinen zu, daß „je nachdem in dieser indirekten Beweisart der Ausgangspunkt derselben nur eine vereinzelte Wahrnehmung oder eine allgemeine Erscheinung ist, je nachdem er tiefer oder minder bedeutsam gefaßt wird: er mehr oder weniger die zwingende Gewalt besitze, um allen Einspruch gegen das erhobene Princip niederzuschlagen" (S. 331). Also an sich ist ihm diese Art des indirekten Beweises von ebenso „zwingender Gewalt", als jede andere Beweisart; und so sollte man meinen, wenn für den Beweis des unbedingten Princips die schlechthin „allgemeinste Erscheinung", das „Weltall" selbst, zum Ausgangspunkte gemacht wird, daß dieser Beweis von der „allerzwingendsten Gewalt" auch für den Verf. werden müsse, vorausgesetzt nämlich, daß er jene Universalthatsache des Weltalls „tief und bedeutsam" genug erfaßt habe, — worauf freilich auch nach unserer Meinung Alles ankommt.

So weit die allgemeinen Gesichtspunkte, die uns der Verf. selber an die Hand gegeben hat. Sehen wir nun, wiefern er ihnen treu geblieben ist im eigenen weiteren Verlaufe.

In dem Abschnitte „von dem Unbedingten und der Idee" (II. S. 337—362) werden zuerst die kritischen Bedenken Kant's gegen die Realität der Idee des Unbedingten durch die kurze Bemerkung beseitigt, daß sie sich auf dem Wege der indirekten Beweisführung von selbst widerlegen (S. 338).

So ist ihm also das Sein eines Unbedingten durch den indirekten Schluß völlig erwiesen und festgestellt: weil ein Bedingtes ist, so muß es zu ihm ein Unbedingtes geben. Er sagt es nicht ausdrücklich, aber er muß es zugestehen, daß er hier das Unbedingte schon in den Kategorieen, und zwar zufolge der des Grundes gedacht hat.

Seltsam und widersprechend muß es daher sogleich schon lauten, wenn auf die Frage, nach welchen Bestimmungen das Unbedingte gedacht werden soll, die Antwort erfolgt: daß „wir kein Recht haben, es in den Kategorieen zu denken, die nur für das

Digitized by Google

Endliche gelten", also z. B. nicht das Recht haben, „die Kategorie der Ursache und Wirkung" auf dasselbe anzuwenden. Hat der Verf. vergessen, daß er, und alles Denken, so eben nur durch Anwendung dieser Kategorie auf den Begriff vom Sein desselben gelangt ist? Daß es sich hier von den „Bestimmungen" (Prädikaten) jenes Seins handelt, macht nicht den geringsten Unterschied. Dienen die Kategorieen, um ein Sein „auf indirektem Wege" zu denken, so müssen sie auch dienen, auf gleichem Wege seine nothwendigen „Bestimmungen" zu finden.

Und eine Ahnung dieser selbstzerstörenden Inkonsequenz hat offenbar hier dem Verf. selber vorgeschwebt; denn er berichtigt sogleich jene in ihrer Allgemeinheit offenbar irrthümliche und ihn in Widerspruch mit sich selbst verwickelnde Behauptung durch eine Einschränkung, gegen deren Gültigkeit weder an sich, noch innerhalb der Theorie des Verf., sich Etwas einwenden läßt. Jene Kategorieen, heißt es nämlich weiter, reichen nicht aus, um einen „genetischen Beweis" vom Dasein Gottes zu führen, insofern auch nicht um „eine constructive Erkenntniß seines Wesens" zu entwerfen. Wir sind mit ihnen nur auf den indirekten Beweis beschränkt in beiderlei Hinsicht seines Seins und seines Wesens (S. 339).

In Betreff dieses letztern Punktes hat er nun von unserer Seite keinen Einspruch, sondern nur den vollsten Beifall zu gewärtigen. Eine Construktion Gottes im Oken'schen Sinne oder eine rein dialektische Entwicklung des göttlichen Wesens „vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes" aus absolutem Denken in Hegel'scher Bedeutung — wer hat sich stärker und aus Gründen einer umfassenden Erkenntnißlehre heraus motivirter gegen ein solches sich mißverstehendes Unwesen eines unkritischen Allwissens erklärt, als der Referent? Meine ganze spekulative Theologie beruht auf der „indirekten Beweisart"; ihr Erkenntnißkanon ist: daß das Bedingte, das Universum, die bekannte Größe, das Unbedingte, als zunächst noch unbekannte Größe, aber zugleich als ihm immanent, eben darum auch aus ihm erkennbar sei. Alles das, was er selber späterhin (S. 351 f. 357. 361 f.) vom Le-

Digitized by Google

sen des göttlichen Geistes in der Welt, als seinem Gedichte, von dem Endlichen, als dem Spiegel, in welchem wir das Wesen Gottes zu lesen vermögen u. dgl. ebenso wahr, als schön und mit ächt philosophischer Begeisterung sagt: es ist dasselbe, was in wissenschaftlicher Ausführung und in Darlegung des Inhalts, der in jenem Erkenntnißprincipe liegt, die spekulative Theologie enthält. Wenn der Verf. nur von seiner mehr rhetorischen Darstellung dieser Partieen seines Werkes zur begriffsmäßigen Ausführlichkeit und Durchbildung fortschreiten wollte, er könnte kaum auf andere Resultate kommen, als die unsrigen, weil sie implicite eigentlich schon in seinem Principe liegen; und damit dieß nicht unbescheiden oder zudringlich erscheine, erlauben wir uns hierüber auf unsere früher erwähnten kritischen Bemerkungen zu verweisen.

Aber damit scheint uns die Inkonsequenz jener ersten Behauptung nicht beseitigt, vielmehr recht in's Licht gestellt zu sein. Einen direkten Beweis von Gottes Dasein giebt es nicht, eine genetische Construktion seines Wesens ist unmöglich, nicht zwar weil die Kategorieen „endliche" sind, sondern weil Gott kein „anschauliches" Objekt ist, also die entsprechende Anschauung den Kategorieen nicht gegeben werden kann. Dieß hat eigentlich der Verf. bewiesen und dieß meint er auch, wenn er sich selbst getreu bleiben will.

Deßhalb ist bei Gott der Beweis nur indirekt: aber da alles Beweisen nur unter Voraussetzung der Allgemeingültigkeit der Kategorieen stattfinden kann, so muß auch der Verf. für seinen indirekten Beweis ihre Gültigkeit anerkennen; d. h. sie sind ihm hier keine „endlichen" mehr. Sind sie jedoch es ihm hier nicht, so können sie es ihm überhaupt nicht sein. Er hat mit dem Zulassen einer indirekten Beweisart für Gott seine ganze Lehre von der Endlichkeit der Kategorieen widerlegt, indem auch im Einzelnen jeder der verschiedenen Beweise, in welche er jene Beweisart zerfallen läßt: — der ontologische, als die Nachweisung der Nothwendigkeit für das Denken, ein unbedingtes Sein zu setzen, — der kosmologische, als der Rückschluß von dem wirklichen Sein des Bedingten auf das Sein

Digitized by Google

des Unbedingten, — der teleologische, als der Beweis von dem der Welt immanenten Gedanken Gottes, welcher daher auch als das wahrhaft Vermittelnde zwischen Erkennen und Sein betrachtet werden muß, — der moralische endlich, indem gezeigt wird, daß alles sittliche Handeln, als das allein unbedingte und an sich Werth habende, nur in der Beziehung auf ein Unbedingtes seinen Grund haben könne (II. S. 340—347): — indem diese Beweisarten insgesammt keinen Schritt thun können und keine beweisende Kraft haben würden, ohne die Gültigkeit der Kategorieen für das Unbedingte vorauszusetzen.

Aber — fügt unser Verf. hinzu, auf Kant's Nachweisungen sich berufend — „wie wenig sie (die eben angeführten Beweise) mit strenger Nothwendigkeit geradezu beweisen, hat Kant dargethan" (S. 339). — Hierin scheint sich die erste Veranlassung jenes unwillkührlichen Mißverständnisses zu verrathen. Kant hat nirgends in seinen Kritiken jener Beweise sie auf den Gegensatz der direkten oder indirekten (der „geradezu" oder nicht geradezu beweisenden) zurückgeführt, und dieß ist gar nicht der Moment der von ihm gegen sie geführten Widerlegung, daß er nur einen indirekten Beweis für Gottes Dasein zulassen wollte, — denn auch dieser wäre doch immer ein, in seinen Gränzen, „mit strenger Nothwendigkeit" geführter. Außerdem ist es auch in Wahrheit noch Niemandem eingefallen, wenigstens philosophisch, für Gott einen andern Beweis, als einen indirekten (im Sinne des Verf.) versuchen zu wollen. Vielmehr läugnete Kant jede Möglichkeit einer (auch indirekten) Beweisart, und mußte sie läugnen, weil er die subjektive, nur für Erfahrungsgegenstände gültige, kurz „endliche" Natur der Kategorieen behauptete.

Hier stellt sich demnach abermals die letzte unausweichliche Doppelentscheidung dem Verf. vor Augen: entweder vollends Kantianer zu werden, und zwar Kantianer nach dem ausschließenden Maaßstabe der Kritik der reinen Vernunft, womit der anderweitige Inhalt der logischen Untersuchungen unverträglich ist, oder aber von der Vorstellung einer nur endlichen Wahrheit der Ka-

Digitized by Google

tegorieen abzustehen, wo denn begreiflicher Weise der letzte Theil seines Werkes und dessen Resultate eine vollständige Umschmelzung erleiden müßten. Ein Mittleres ist nicht möglich; überhaupt ergiebt sich daraus das Urtheil, daß in den „logischen Untersuchungen", dem Principe nach, und abgesehen von den einzelnen trefflichen Ausführungen logischen und kritischen Inhalts, kein entscheidender Fortschritt, weder über Kant, noch über Hegel hinaus, begründet ist. Ihre eigentliche Bedeutung müssen wir in ihren polemischen Theilen erkennen.

Hierin aber ist ohne Zweifel sein Verdienst sehr hoch zu stellen; und da die beabsichtigte Hauptwirkung seiner Polemik in seinen beiden hier besprochenen Werken besonders gegen Hegel gerichtet ist, und da diese mit eben so viel Ausdauer als Geschicklichkeit durchgeführt wird: so kann es ihr gewiß nicht fehlen, zur völligen Ueberwindung jenes Systemes in seiner falschen Ueberschätzung beizutragen, während freilich die gediegene Substanz der Wahrheit, die auch in ihm vorhanden ist, das Princip des absoluten Idealismus, so wenig durch jene Kritik gelitten hat, daß es umgekehrt vielmehr, wie wir gezeigt zu haben glauben, einen nicht unwirksamen Rückschlag gegen die eigenen Ansichten dieser Kritik zu üben vermag.

Dieß führt uns zuletzt noch darauf, die von Trendelenburg gegen das methodische Princip Hegel's in seinen logischen Untersuchungen ausführlich vorgetragenen und in seiner Streitschrift erneuerten Gründe kurz zusammenzufassen und die Gabler'schen und unsere etwaigen Vorbehalte ihnen gegenüber zu stellen, nach dem von unserm Standpunkte aus über sie zu fällenden Urtheile:

a) Hegel's dialektische Methode ist unmöglich. Sie will schlechthin Nichts voraussetzen, als das reine Denken, keine Anschauung, kein Bild, und aus reinem Denken die Begriffe hervorgehen lassen, welche zugleich die wahren Bestimmungen des Seins sind, — die objektiven Gedanken. Trendelenburg zeigt nun ausführlich, wie dem angeblich reinen Denken das unreine, die empirische Anschauung der räumlichen Bewegung, des Raumes und der Zeit in sich tragende zu Grunde liege, und wie aus die-

Digitized by Google

sem Inhalte und Vorrathe von Bildern unabläſſig geſchöpft, und dieſer nur in abſtrakte Begriffe verwandelt werde, deren Anordnung und Einreihung unter einander nun die immanente Dialektik des ſich ſelbſt bewegenden Begriffes heiße, während doch dabei die ſubjektive Thätigkeit des Verſuchens und Ordnens, welches ſich auch in mannigfachen Aenderungen zeige, genugſam zu Tage komme. Eine ſolche bewußtloſe Benutzung der Erfahrung nennt der Verf. mit Recht „unkritiſch". — Jene Nachweiſung von den ſtets in die Hegel'ſchen Deduktionen ſich einſchwärzenden Anſchauungs- und Vorſtellungselementen ſcheint ihm nun nach dem Urtheile des Ref. ganz unwiderſprechlich gelungen zu ſein; was ſelbſt daraus erſehen werden könnte, wenn es nicht an ſich ſchon klar genug vor Augen läge, daß Gabler in ſeiner Erwiederungsſchrift auf das Einzelne jener Nachweiſungen ſich nirgends einläßt, ſondern ſtatt deſſen einen ganz andern Begriff von der Methode und dem reinen Denken aufſtellt, als der urſprüngliche Hegel'ſche in der ſtreng feſtgehaltenen Konſequenz des Syſtemes es ſein konnte. Nach ihm iſt unſer Denken, Philoſophiren, nur Nachdenken des urſprünglich von Gott Vorgedachten, es iſt „ein zweites, zu ſeinem Urſprunge im Wiederdenken des ſchon ewig Vorgedachten zurückkehrendes Denken"; wir haben zu dieſem Behufe ganz nur in den Gegenſtand, wie er in der Erfahrung gegeben iſt, ihm nachdenkend, einzugehen, und eine abſolute Methode giebt es überall nicht; die Hegel'ſche iſt, wie jede andere, falſch angewendet, dem Irrthum unterworfen, wie an den Reſultaten der Neu-Hegel'ſchen exemplificirt wird. („Die Hegel'ſche Philoſophie" S. 123 ff. 154. 56. 114 f. Dazu Trendelenburg die logiſche Frage S. 41 ff.)

Nach dieſen Erklärungen iſt das eigentliche Objekt des Streits, der abſolute, ebenſo ſehr real-ſchöpferiſche, als eben darum (in uns) rein zu denken vermögende Begriff aufgegeben: das menſchliche Denken kehrt nur zum ihm Vorgedachten zurück. Gabler hat aufgehört, Hegelianer zu ſein, oder vielmehr, da aus Allem hervorgeht, daß er des guten Glaubens lebt, damit nichts Neues oder von ſeinen frühern Ueberzeugungen Abweichendes zu ſagen,

Digitized by Google

er hat dann nie die scharfe Ausschließlichkeit jenes Begriffes erkannt, er ist nie Hegelianer gewesen in dem klaren und entschiedenen Sinne, der von Hegel's Logik, von seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften aus, nicht bloß von seiner Phänomenologie allein, von jenem Systeme gefaßt werden mußte. So allgemein den Begriff des dialektischen Denkens und der Methode gefaßt, als eines durch Erfahrung vermittelten „Nachdenkens" eines „Vorgedachten", kann kein Zweifel sein, daß auch Trendelenburg wenig mehr dagegen wird einzuwenden haben, so wie Weiße, Fischer, der Ref., kurz alle diejenigen, welche, die specielle Auffassung des Princips bei Hegel verwerfend, doch seinem allgemeinen Gedanken der nur in der Sache selbst zu findenden Objektivität der Methode beistimmen, keinen Anstand nehmen werden, auch Gabler's Aeußerungen über diesen Punkt völlig beizutreten, und namentlich auch seiner Bemerkung vollen Beifall zu geben (S. 155 ff.): daß, wie nur Ein Sein, Ein Universum und Eine Vernunft, ebenso auch nur Ein wahres und wirkliches Denken im Universum vorhanden sei, von welchem auch das menschliche Denken nicht so abfallen könne, daß nicht jede individuelle Denkthätigkeit die ursprünglichen göttlichen Gedanken, ebenso wie sie an und für sich sind, denkend sich anzueignen und damit in den Weltaccord des Einen und allgemeinen Denkens einzustimmen vermöge, und, gleichwie der Mensch das Göttliche wollen soll, es auch müsse denken können: ebenso, welche Zerreißung in das Innerste des Menschen einbrechen müsse, in religiösen und sittlichen Dingen bis auf die unmittelbaren Entscheidungen des praktischen Lebens herab, wenn er sich nicht sagen könne, „daß er mit seinen rechten und wahren Gedanken, wovon ihm sein Innerstes Zeugniß giebt, im unendlichen und universellen göttlichen Denkens wurzele und Gottes Uebereinstimmung mit denselben habe". Hiermit ist aber gerade die Identität des göttlichen und menschlichen, d. h. der Begriff des im Menschen sich vollziehenden göttlichen Denkens, ebenso der Identität der göttlichen und menschlichen Freiheit, also das eigentlich Hegel'sche, fallen gelassen.

In der That, auf diesem breiter gefaßten Gebiete des Idealismus,

Digitized by Google

auf welchem Hegel selbst nur sich begnügen muß einen Winkel einzunehmen, wird sich ein Friedensschluß auch mit seinem gegenwärtigen Gegner einleiten lassen; denn jene Sätze sind unbestreitbar wahr und werden es bleiben, so lange der Begriff der Vernunfterkenntniß und das specifische Bewußtsein der ihr beiwohnenden Evidenz noch nicht in der Philosophie erloschen sind.

b) Da das Princip der Dialektik das der Negation der Negation, des Fortschreitens in dialektischen Gegensätzen sein solle, so wird gezeigt, daß diese logischen Bezeichnungen, „Negation und Identität", jenem Verfahren den Schein einer logischen That, und dem daraus Gewonnenen das Gepräge eines logischen Produktes aufdrücken, während doch auch hier bemerkt wird, daß der Gegensatz in Wahrheit nicht auf rein logischem Wege, sondern aus der Anschauung gewonnen werde, „welche die unbestimmte Weise der logischen Verneinung in eine positive Gestalt willkührlich verdichtet und darin festhält". Ebenso sei die Identität der Gegensätze keine lebendige Durchdringung und reale Einheit derselben, sondern nur eine durch Abstumpfung der Gegensätze gewonnene Identität, wo es bloß auf Behauptung und Versicherung beruhe, daß die Gegensätze darin zum realen Ineinander geworden seien (die log. Frage S. 14—16. 45. 46). Hier wäre nun eigentlich, um weder Hegel, noch seinem scharfsinnigen Kritiker Unrecht zu thun, auf jeden einzelnen Versuch der dialektischen Gegensetzung und Vermittlung bei Hegel einzugehen, was dieses Orts nicht sein kann, zum Theil auch vom Ref. unabhängig von diesen Beziehungen in seiner „Charakteristik der neuern Philosophie" geschehen ist. Wie dem jedoch auch sei, und wenn von Hegel auch in specieller Ausführung keine einzige Gegensetzung und keine Vermittlung richtig getroffen wäre: so würde dennoch damit der große und fruchtbare allgemeine Gedanke: daß jeder Gegensatz im Realen, wie im Denken, dialektisch sei, d. h. niemals als das Letzte betrachtet werden könne, sondern irgendwo seine Einheit und Versöhnung haben oder künftig erhalten müsse, nicht umgestoßen sein.

c) Wenn der Begriff eines reinen, aus sich selbst schöpfenden

Digitized by Google

Denkens widerlegt wird, so ist auch, zeigt Trendelenburg, der zweite Anspruch der Systemes, seine einzelnen Theile und Abschnitte, den ganzen realen Inhalt aus reinem Denken zu schöpfen, ebenso unmöglich und widersprechend. Aber auch die kritische Nachweisung im Einzelnen zeigt, daß jener immanente Zusammenhang des Ganzen nur Schein, nur kühne Versicherung sei. Ueberall zeigt sich vielmehr, daß die Erfahrung das Leitende gewesen, und besonders bei den Uebergängen der Kategorieen des Mechanismus, Chemismus, des Lebens u. s. w. die immanente Dialektik Nichts sei, als ein Rückübersetzen allgemeiner Erfahrungen in die Form, noch öfter in den bloßen Ausdruck eines vermeintlich aprioristischen Begriffes. — Ref. hat dem Verf. schon zugegeben, daß er in dieser Detailpolemik mit unstreitigem Erfolge verfahren und das Unrichtige, Mißverständliche jener ganzen Prätension aufgedeckt hat. Auch darf Ref. im eigenen Namen hinzusetzen, daß seiner Ueberzeugung nach von der Hegel'schen Gliederung der Realphilosophie, ganz besonders in seiner Philosophie des Geistes, die allgemeinsten Gesichtspunkten abgerechnet, kaum Etwas als probehaltig und für die Dauer gegründet sich erweisen wird. Die große That Hegel's ist ihm auch hier nur der kühne Versuch, das System der gesammten Philosophie eben frisch entworfen zu haben auf der Basis des entscheidenden Gedankens, daß es das System der Dinge, ihren innern Zusammenhang und ihre objektive Stufenfolge nur wiederspiegeln solle in getreuem Abbilde. Die Tiefe und Wahrheit dieses Grundaxiomes, sogar wenn es bei Hegel selbst noch nicht frei von der Zumischung verhängnißvoller Irrthümer aufgetreten wäre, versöhnen dennoch mit den einzelnen Verstößen und Subjektivitäten eines mangelhaften Erkennens, welche auch noch lange, vielleicht noch Jahrhunderte lang, seinen Nachfolgern störend und irrend zur Seite bleiben werden, indem es hier zuerst noch auf die Bewältigung eines ungeheuern empirischen Stoffes ankommt.

d) Die dialektische Genesis des Begriffes sollte nach der Anforderung des Hegel'schen Systemes nur die reale Genesis der Sache selbst denkend reproduciren, der Begriff der Sache sich selbst

Digitized by Google

denken. Dennoch zeigt Trendelenburg nicht nur, wie übel dieser Parallelismus bei Behandlung der einzelnen Begriffsgebiete ausgeführt sei, sondern wie Hegel gar nicht selten und mit deutlichem Geständnisse, daß es geschehe, von dieser Maxime abweiche, ohne daß er damit sein ganzes Princip verletzt oder aufgegeben zu haben meine (S. 26).

Auf diese und einige andere, minder wichtige kritische Nachweisungen hin hält sich nun der Verf. für berechtigt, die Frage: „Ist Hegel's dialektische Methode des reinen Denkens ein wissenschaftliches Verfahren?" mit einem „reinen runden Nein" zu erledigen (S. 26): — und wir treten ihm bei unter der im Bisherigen schon hinreichend motivirten Einschränkung, daß er diejenige Methode meint, welche reines Denken zu sein sich einbildet, und dasjenige System, welches Produkt dieses reinen, schlechthin Nichts voraussetzenden, jeden Inhalt aus sich spinnen wollenden Denkens zu sein behauptet.

So läßt sich der Streit zwischen Trendelenburg und Gabler auf die zwei Punkte einer vielleicht möglichen Vereinigung zurückführen:

1) Recht hat der Erstere, wenn er behauptet, die Methode des reinen, zugleich auf pantheistischen Grundvoraussetzungen beruhenden Denkens widerlegt zu haben: — aber nicht auf „direktem Wege," durch das Anerkennen einer begränzten relativen Wahrheit in ihr und Aufnahme dieses Elementes in einen höhern Begriff ist dieß geschehen, sondern durch „indirekten Beweis:" es ergeben sich aus ihrer Voraussetzung falsche Resultate, ungereimte Folgerungen; sie wird ganz verworfen. Die Gabler'sche Apologie ist in dieser Hinsicht als mißlungen zu betrachten, weil sie in Wahrheit einen ganz andern Begriff der Methode vertheidigt, als die des Hegel'schen Systems ist, weil sie also eigentlich ex non concessis gegen Trendelenburg disputirt. Und wenn er diesem vorwirft („die Hegel'sche Phil." S. 113. 114), er habe seinen Angriff gar nicht gegen das Herz der Hegel'schen Philosophie gerichtet, sondern vorbeigeschossen; so ist vielmehr zu sagen, daß er gerade ihr Herz, ihr Eigenthümliches getroffen. Leben hat er

Digitized by Google

nur lassen müssen, was auch in ihr das allgemeine Princip des Idealismus ist, welcher aus der anbrechenden Verwesung seiner Gestalt bei Hegel nur um so frischer wieder aufblühen kann.

2) Recht hat Gabler daher gegen den Andern, wenn er behauptet, daß wider die Allgemeinheit jenes Princips, wie er es allein anerkennt und vertheidigt, die Einwendungen Trendelenburg's um so weniger verfangen, als sich in den gegenwärtigen Verhandlungen deutlich genug gezeigt hat, wie seine eigenen Ansichten nur dieselben Prämissen zur Grundvoraussetzung haben. Wenn Gabler daher nicht sowohl das Hegel'sche System, sondern Sich oder den Grundgedanken des Idealismus gegen Trendelenburg vertheidigt, so darf ihm indeß dabei nicht entgehen, wie ihm das Recht jener Vertauschung nur daraus erwachsen könne, sofern er selber mit einer wissenschaftlichen Darstellung dieses seines (Nicht-Hegel'schen) Idealismus hervorgetreten ist. Dann wird auch sein Wort ein ganz anderes Gewicht erhalten, als es bei seiner unentschiedenen Stellung zwischen Vergangenheit und Zukunft der Philosophie der Natur der Sache nach gegenwärtig haben kann.

3) Bei diesen Verhandlungen ist aber zugleich noch das Allgemeinere an den Tag gekommen, daß Hegel's System in seiner Ursprünglichkeit auch bei seinen eigentlichsten Anhängern gestürzt, daß auch hier Alles in Bekehrung und Umwandlung begriffen ist. Das Charakteristische und Kühne seiner ersten Gestalt ist schon so nivellirt und abgestumpft, kurz so historisch geworden, daß es in dieser Gestalt eigentlich Niemand seiner Jünger mehr vertreten will, und an dessen Stelle ist das ungewisse Dunstgebilde einer Lehre getreten, die objektiv eigentlich nirgends existirt, deren Sätze in keinem Buche niedergelegt sind, — denn die Anhänger Hegel's sind sehr weit davon entfernt, im Sinne etwa von Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Einzelnen oder im Ganzen übereinzustimmen, — die aber auch ebenso wenig in der Person irgend eines Schülers ihren ausschließenden Vertreter findet, — denn kein Einziger derselben erkennt irgend einen Andern als einen solchen an, — noch auch in der Gesammtheit ihrer Anhänger re-

Digitized by Google

präsentirt sein kann, weil diese den unversöhnbarsten Widerstreit der Ansichten und Richtungen in sich zeigen. Und doch soll dieß nichtige Phantom, dieß systeme introuvable dazu dienen, ebensowohl den Gegnern die Unwiderlegbarkeit Hegel's vorzuspiegeln, — diesen hat vielmehr, so wie er ursprünglich ist, der eigene Erfolg innerhalb seiner Schule schon faktisch widerlegt, — als die Anhänger mit der Hoffnung eines etwa — künftigen Einverständnisses hinzuhalten!

Besser und aufrichtiger ist, sich zu gestehen, daß eine Hegel'sche Schule jetzt gar nicht mehr vorhanden ist, und wenn wir diesen Urtheilsspruch der Verneinung hiermit über sie aussprechen, geschieht nur im Worte oder Begriffe, was sie der Thatsache und That nach an sich auf das Vollständigste vollzogen hat. Denn was hätten etwa Männer, wie Göschel und Strauß oder Feuerbach, ja selbst wie Gabler und Michelet, irgend Gemeinsames in ihrer Weltansicht und Lebensauffassung? Wo wäre eine Differenz diametral entgegengesetzter Lehren in der ganzen Geschichte der Philosophie größer, als die hier vorliegende? Und wie ist es möglich, aus irgend einem Gesichtspunkte oder Nöthigungsgrunde her solche widerstrebenden Resultate in die gemeinsame Einheit eines Systemes oder eines Princips zusammenzupressen? Dennoch hat man sich nicht gescheut, gerade darin das Unwiderlegbare und Unerschütterliche der Hegel'schen Lehre zu verkünden, daß sie unter ihren Anhängern in solche Selbstwidersprüche ausgelaufen sei! Eine willkührlichere und sinnlosere Behauptung ist wohl nie ausgesprochen worden, als diese von der Verzweiflung einer sinkenden Autorität eingegebene.

Den einleuchtendsten Beleg für alle diese Angaben bildet Gabler's apologetische Schrift. Wir sprechen nicht mehr davon, daß das Princip, welches er darin vertheidigt, nicht das Hegel'sche, sondern, wie wir zeigten, das unsrige ist, daß er aus unserm Gegner ein Bundesgenosse geworden. Wir haben schon längst behauptet, daß jenes Princip die eigentlich bleibende Wahrheit der Hegel'schen Lehre enthalte, und daß ihr von hier aus ihre nächste Umgestaltung bevorstehe. An dieser scheint nun Gabler

Digitized by Google

sammt den tüchtigsten Gliedern seiner Schule mitarbeiten zu wollen, bei welchem Werke wir sie nur willkommen heißen können! Aber ebenso sind die Gegner, welche wir bekämpfen, auch die seinigen. Das Unwesen des „freien Denkens," das Einem auch sonst noch hier und da aufstößt, und dessen Freiheit lediglich in der Frechheit besteht, ein abweichendes Denken der Unfreiheit zu verdächtigen, weist der Verf. mit Ernst zurecht; und wie sollte ihn eine weitere wissenschaftliche Ausführung seines vorläufigen „wissenschaftlichen Glaubensbekenntnisses" nicht immer mehr von der Möglichkeit entfernen, mit den stationär gebliebenen Schülern dieselbe Fahne zu tragen? Aber auch bei seinem gegenwärtigen, gründlich und auf selbstständigem Wege die Wissenschaft fördernden Gegner ist er sich sehr wohl ihrer im Grunde liegenden Gemeinsamkeit bewußt, so daß hier bei weiterer Ausbildung von jener und dieser Seite eine wechselseitige Annäherung zwischen beiden Denkern zu erwarten ist, während ihn dort durch die weitere Ausbildung nur eine immer tiefere Kluft von seinen bisherigen Genossen trennen kann.

Es ist immer gut, besonders in der Wissenschaft, Illusionen und falsche Bündnisse aufzuheben: dieß hauptsächlich vermochte uns zur ungefärbten Darlegung der gegenwärtigen Sachlage, deren Wahrheit kein Unbefangener in Abrede stellen kann. Indem aber die Täuschung einer noch existirenden Hegel'schen Schule verschwindet, welche ihre Mitglieder durch ein gemeinsames Band von Ueberzeugungen verknüpfte, oder ihnen eine solidarische Gemeinschaft gewisser Sätze auferlegte, kann nur zum Vortheile des ächten Denkens ein weit freieres Verhältniß in die Wissenschaft zurückkehren. Was Jeder erringt oder verfehlt, er thut es auf eigene Gefahr, aber auch für eigenen Erwerb, der dennoch Allen gemeinsam werden kann, indem man darin nun nicht mehr bloß den Sieg oder die Niederlage irgend einer Schule erblickt. Jeder streitet nun ebenso sehr für sich, wie für eine allgemeine Sache, und jeder wahre Fortschritt kann weit leichter ein wahrhaft allgemeiner werden, weil er nicht mehr abprallt an den Schranken und Unterscheidungen, welche die Parteien um sich gezogen haben. Und wie viel über-

Digitized by Google

flüssige Gehässigkeiten von der Einen, wie manche täuschende Autorität scheinbarer Verbrüderungen von der andern Seite werden schwinden, wenn man endlich das Wort sich ausspricht, daß es keine Schule mehr giebt, und daß es auch künftighin weder nöthig noch möglich sein wird, eine solche zu gründen!

Die beiden in der Titelanzeige dieses Aufsatzes unter Nr. 3 und 4 angeführten Werke von Alexis Schmidt und C. J. Glaser reihen sich insofern hier an, indem auch sie die hier besprochene Frage behandeln und dabei polemisch gegen Trendelenburg sich vernehmen lassen. Doch wird von ihnen nur kürzer zu reden sein. Sie sind, so wie das dritte Werk: „Const. Frantz, Grundzüge des wahren und wirklichen absoluten Idealismus," aus dem in Berlin jetzt, wie es scheint, zahlreich aufsprießenden Nachwuchse junger Philosophen hervorgegangen, welche zwar von Hegel's Geiste lebhaft angeregt, aber von seinem Systeme in keinem Betracht mehr befriedigt, sich auf eigenen Bahnen versuchen wollen, indem die ältern Schüler und Repräsentanten der Hegel'schen Philosophie vollends keinen Einfluß mehr auf sie haben. Daß sie dennoch gegen Schelling, jetzt auch gegen Trendelenburg, den gemeinschaftlichen Chor einer lebhaften Opposition bilden, ist wohl nach dem, wie sie deren Lehren einmal aufgefaßt haben, nicht für so ganz zufällig zu achten. In beiden erscheint ihnen, nur in verschiedenem Gebiete, eine Art von Empirismus, dort, indem historisch veraltete Dogmen theosophisch-mystisch ausgedeutet werden, und Gott nicht nur als das allgemeine Wesen, sondern auch als ein in gewissem Sinne der Erfahrung sich unterwerfendes gefaßt werde: hier, weil ganz im Gegentheil die Ansprüche auf eine objektive Erkenntniß Gottes fallen gelassen, jedes absolute Wissen verneint und die Philosophie auf den Bereich erfahrungsmäßiger Erkenntniß eingeschränkt werden soll. Gegen beide Seiten wollen sie nun das Recht des freien Denkens und die Anforderungen des absoluten Wissens noch ferner vertreten, — wogegen an sich fürwahr Nichts zu erinnern wäre, wenn sich die Größe ihrer Vor-

Digitized by Google

sätze mit dem Umfange ihrer eigenen Ideen und Leistungen nicht in einigem Mißverhältnisse befände. Glaser bekennt sich übrigens in seiner gegenwärtigen Schrift als den Verfasser der im vorigen Jahre erschienenen „Differenz der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie," — welche dem Ref. zufällig nicht zu Gesichte gekommen, — und stellt sich so gleichfalls in die Reihe der zahlreichen Gegner Schelling's.

Indeß müssen wir diese ganze Seite der Polemik hier unerwähnt lassen, indem unsers Erachtens, so lange das Schelling'sche System noch nicht öffentlich und auf authentische Weise von seinem Urheber bekannt gemacht worden ist, es weder einer eigentlichen Kritik, noch weniger polemischen Angriffen unterworfen werden darf, und, da hier jede feste Grundlage mangelt, diese Kritik nicht wieder eine Recensur erfahren kann. Ueberhaupt müssen wir die aus bekannten und unbekannten Federn zahlreich jetzt hervorgehenden Compilationen aus Schelling's ungedruckten Vorlesungen gegen Schelling für einen bedenklichen Flecken unserer gegenwärtigen Litteratur erklären. Man hat schon oft über die Sittenlosigkeit unserer wissenschaftlichen Polemik sich beklagt: in diesem Falle scheint sie von Unsittlichkeit nicht weit entfernt. Bisher zog es immer allgemeine Mißbilligung nach sich, es wurde für wenig besser als für Nachdruck gehalten, wenn man wider den Willen ihrer Urheber Collegienhefte derselben abdrucken ließ: aber es geschah doch in der Absicht, wenigstens unter dem Vorwande, um diese Urheber zu ehren und die Belehrung, welche man selbst aus ihren Mittheilungen geschöpft hatte, auch auf Andere zu verbreiten. Aus entgegengesetztem Grunde geschieht es hier: man läßt Schelling's Collegienhefte drucken, oder theilt öffentlich die Hauptsätze und auffallendsten Aeußerungen seiner Vorträge mit, nicht nur um sein neues System schon vor der Geburt in der öffentlichen Meinung unmöglich zu machen, sondern um Schelling's litterarischen Charakter zu vernichten, selbst seine Moralität anzugreifen. Und zwei Veteranen der Theologie, die man sonst nur in den entgegengesetzten Reihen zu sehen gewohnt war, wetteifern bei diesem Geschäfte! Was jene unberechtigten Bekanntmachungen in

Digitized by Google

der That allein vor gerichtlicher Ahnung schützt, daß die Herausgeber sie mit eigenen Zusätzen verbrämt haben, macht gerade das Inhumane und Unsittliche derselben aus, indem sie die vielleicht unwillkührlichen Wendungen einer Privatvorlesung zu litterarischen stempeln und ihnen dabei die gehässigsten Bemerkungen anfügen. Da bisher noch keine öffentliche Stimme der Mißbilligung dem Ref. zu Gesicht gekommen ist; so hält er es, so weit an ihm ist, für seine Pflicht, jenen Werken zum öffentlichen Zeugnisse den Stempel aufzudrücken, welcher ihnen zukommt. Fast als einzige Ausnahme davon sind Rosenkranz Vorlesungen über Schelling's Philosophie zu bezeichnen; dieser folgt in seiner Kritik nur gedruckten, allen zugänglichen Quellen, und auch sonst ist sie maßhaltend, rein der Sache zugewendet, wiewohl streng und vielleicht nicht überall parteilos; dennoch wird sie eben wegen jener Eigenschaften, und weil sie manche weniger bekannten Seiten aus Schelling's Schriften an's Licht zieht, fast allein eines überzeugenden Eindrucks nicht verfehlen.

Um indeß noch ein allgemeineres Wort zu sagen, scheint uns das Urtheil über Schellings Sache durch Alles dergleichen noch nicht entschieden. Bis jetzt hat sie, das Schlimmste, was einer Philosophie begegnen kann, nur den Parteien dienen müssen, um ihren entgegengesetzten äußerlichen Absichten gegen einander Anhalt und günstigen Schein zu verschaffen. Auch mag Schelling selbst nicht außer Schuld sein an der falschen Stellung, in welche er hineingebracht worden. Offenbar ist er durch langes Abgewendetsein vom öffentlichen Leben der deutschen Philosophie desorientirt über ihre eigentlichen nächsten Aufgaben und wissenschaftlichen Anforderungen geblieben und hat so mit unzureichenden Mitteln eigener Wissenschaft und mit unzulänglicher polemischer Ausrüstung eine plötzliche Revolution in der gesammten Philosophie durch sein Wiederhervortreten hervorzubringen geglaubt, die er nun, wenigstens der äußern That nach, als mißlungen sich wird bekennen müssen. Wenn er dagegen anspruchlos auf äußern Erfolg und rein sachlich sich verhaltend mit seiner Ansicht hervorgetreten wäre, die freilich, um auch nur formell auf Empfänglichkeit rechnen zu

Digitized by Google

können, ein Vergessen fast aller gewohnten Anforderungen an wissenschaftlichen Gehalt und systematische Form einer Philosophie in Anspruch nimmt, so möchte er für seine Ansicht im Kreise der philosophischen Beurtheiler wenigstens Unbefangenheit sich erhalten haben. Hat sich dagegen der Dunst des Zufälligen wieder verzogen, der von ihm selber, wie von seinen Gegnern um sein Unternehmen ausgegossen worden ist: so beginnt erst seine wissenschaftliche Wirkung, welche unseres Erachtens, wie sehr wir uns hier auch eines motivirteren Urtheils enthalten müssen, auf jeden Fall eine sehr bedeutungsvolle und tief aufregende sein wird. Die positive Philosophie bringt ein Element in unsere spekulative Bildung, was uns gerade fehlt: sie läßt sich wirklich auf den Versuch ein, das Weltproblem in seiner Eigentlichkeit und unverkürzten Paradoxie zu erklären; sie sucht dabei so viel aus einander liegende und von der bisherigen Philosophie zur Seite gelassene Fragen unter Einen Gesichtspunkt dieser Erklärung zu bringen, sie bewährt dabei zugleich wieder den scharfen Sinn ihres Urhebers für die Eigenthümlichkeit und Bestimmtheit der Welterscheinungen; sie zeigt auch das Bekannte, das im Urtheile und der Behandlung längst Festgewordene unter so neuen Gesichtspunkten, daß sie recht eigentlich wie ein anregendes Ferment zu wirken berufen scheint. Allerdings war auch Hegel, sofern wir ihn als philosophischen Genius betrachten, mit jener Gabe des Herausfindens des Eigenthümlichen in jeder Welterscheinung in seltenem Maaße ausgestattet, und nur Parteimißgunst kann seine großen Blicke fast in jedem Gebiete der Realphilosophie verkennen; dennoch — wir dürfen uns auf unsere Nachweise in der Kritik seines Systemes berufen, — wenn es darauf ankommt, die Tiefe und Größe mancher geistigen Weltthatsachen aus seinem Principe zu erklären, so zeigt sich die Ohnmacht dazu, das unbewegliche und todte Einerlei desselben in den immer wiederkehrenden nur abstrakt metaphysischen Bestimmungen; es scheitert an der Aufgabe oder vergeht sich an dem Charakter derselben, während Schelling's Vorgang eine objektivere, und darum freiere Behandlung dieser Gegenstände in die Philosophie hineinbringen würde. Zugleich ist nicht außer Acht zu lassen, daß das Erkenntnißprincip

Digitized by Google

der positiven Philosophie auch in Bezug auf die Offenbarungslehren nur dadurch eigentlich wirksam widerlegt werden kann, daß man ein neues an dessen Stelle setzt; denn alle bisherigen haben sich an einander aufgezehrt: die mythische Erklärungsweise hat sich bereits in einer determinirteren negativen Auffassung verloren, deren Unhaltbarkeit jetzt wieder zu einer besonnenern, ruhigern und maaßhaltendern Kritik zurückzuführen scheint, und so ist auch in dieser Hinsicht der Moment eines Interregnums eingetreten: man ruht aus zur größern und tiefern Auffassung auch dieser Fragen. —

Die Schrift von A. Schmidt „Beleuchtung der neuen Schellingschen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie" ist nicht ohne Interesse, sowohl was das eigene Streben des Verf. betrifft, um den Grundfehler der bisherigen Philosophie zu verbessern, den er ausgefunden zu haben glaubt, als in Betreff der Polemik, welche er von hier aus gegen die ganze neuere, seit der Naturphilosophie aufgetretene, namentlich auch die Hegelsche Spekulation richtet; die neuesten Lehren Schellings dienen ihm nur dazu, die äußerste Konsequenz und letzte Höhe dieser Richtung zu charakterisiren.

Jenen Grundfehler der gegenwärtigen Philosophie bezeichnet der Verf. dahin, daß sie in der „analytischen Weise" befangen sei, welche, indem sie das durch Philosophie zu Vermittelnde geradezu als ein Entgegengesetztes behauptet, diesem Entgegengesetzten nun eine Einheit in irgend einer Weise der Auffassung voraussetzen muß, wodurch alle methodische Bewegung nur darin befangen bleibt, die Aufweisung eines und desselben Identischen, einer und derselben Substanz in allen entgegengesetzten Weisen des Daseins zu vollziehen. Das Specifische, der Unterschied wird so in Wahrheit ausgelöscht, indem er als an sich nur das Identische begriffen werden soll. Es kommt vielmehr darauf an, sagt der Verf., ein Princip der Specifikation zu finden; denn nicht im Auslöschen des specifischen Daseins, sondern in der harmonischen Beziehung desselben zu dem absoluten Zwecke des Ganzen besteht die Harmonie des Universums. So will nun auch der Mensch in seinem specifischen Principe ergriffen sein: es ist dieß, wie die

Digitized by Google

Schrift weiter ausführt, das der Freiheit, welche nicht nur (pantheistisch) Moment des Absoluten, noch eine nur höhere Potenz der Natur ist, sondern autonomisch aus dem eigenen specifischen Wesen des Menschen stammt. Nur so können wir seine Thaten, seine Sittlichkeit, seine Religion richtig beurtheilen. Wird aber Sein und Denken, Bedingtes und Unbedingtes, Freiheit und Nothwendigkeit für an sich Eines gehalten, oder ist nur der Proceß dieser Entgegengesetzten das Wahre, so ist weder Gott erkannt, noch der Mensch in seinem specifischen Princip, noch irgend ein Daseiendes in seiner eigenthümlichen Natur und in seiner wahren Stellung im Ganzen.

Hier sucht nun der Verf. im kritischen Verfolge seiner Schrift weiter zu zeigen, wie die letzten philosophischen Systeme besonders dadurch in jenen Fehler verfallen seien, daß sie die Freiheit und alles aus der Freiheit Hervorgehende nach denselben Principien behandelt haben, mit denen sie das natürliche Dasein betrachteten, und daß sie so dem Praktischen nur eine theoretische Schätzung haben zu Theil werden lassen. Alle Widersprüche, in welche sich jene Philosophieen mit dem Leben und mit den höchsten Interessen der Menschheit verwickelt haben, lassen sich nach des Verf. Meinung auf den bezeichneten allgemeinen Irrthum zurückführen.

In der Vorrede bekennt der Verf., daß er den Grundfehler der bisherigen philosophischen Principien auch an manchem andern jetzt geltenden Systeme hätte entwickeln können; er habe aber das Schellingsche vorgezogen, theils weil sich an ihm die Mängel jenes ganzen Verfahrens am Deutlichsten aufzeigen lassen, „theils weil das System in seinem zweiten Auftreten ein um so mehr verführerisches Aeußere sich gegeben hat, je mehr es die wesentlichen Interessen der Menschheit in Schutz zu nehmen verspricht" (S. VII). — Zugleich ist zu bemerken, daß der Verf., was besonders am Schlusse seiner Schrift hervortritt, nicht sowohl aus einem etwa von ihm aufzustellenden neuen spekulativen Principe gegen die bisherige Philosophie disputirt, als vielmehr aus dem der Theologie, oder noch bestimmter, aus dem lebendigen Grunde, den auch die Theologie haben müsse, aus dem Glauben an die in Christus Person gewordene und so

Digitized by Google

ihre unmittelbare Wirksamkeit bethätigende, befreiende Kraft des Geistes Gottes (S. 334 ff. Vgl. Vorrede S. XII f.).

So sehr wir nun auch ganz annehmliche Gründe finden könnten, um jene Beschuldigungen gegen die neuere, selbst „Schellingsche und Hegelsche Philosophie", in solcher Allgemeinheit ausgedrückt, für nicht durchaus zutreffend zu bezeichnen; — wir könnten nur, statt aller Anderer, an Steffens erinnern, dessen Grundgedanke, in allem Dasein ein Ureigenthümliches, Gottbestätigtes, zu sehen, das zugleich der Mittelpunkt seiner Selbstständigkeit und ein Maaß seiner Freiheit ist, doch sicherlich aus der Fortbildung einer Seite der Naturphilosophie hervorgegangen ist: — so sehr wir ferner wissen, daß die Anhänger des Hegelschen Systems, während sie obige Aeußerungen des Verf. gegen Schellings neueste Lehren utiliter acceptiren werden, diesem gegenüber vielleicht nicht ohne einigen Anschein geltend machen möchten, wie sehr Hegel das Princip des Unterschieds und in Betreff des Menschen das der Freiheit zu seinem „Rechte" gebracht habe: so sind wir doch geneigt, der tiefern und eigentlichen Wahrheit nach den Anstand des Verfassers für einen berechtigten zu erkennen gegen beide Philosophieen, so viel ein Urtheil aus noch unvollständigen, wiewohl in mancher Beziehung übereinstimmenden Angaben über ersteres System geschöpft werden kann. Selbst in der spätern, aus den eignen Schriften ihres Urhebers zu entnehmenden Gestalt desselben scheint noch immer der Kampf zwischen den Vorstellungen eines selbstschöpferischen Naturprocesses im Absoluten, eines blindwirkenden Grundes, und dem Begriffe eines uranfänglich geistigen, freien Wirkens nicht ausgeglichen. Das neue Princip des Willens, so sehr wir darin den Begriff eines Specificirenden, jedes Weltdasein zum eigenthümlichen Stempelnden anerkennen, ist doch noch immer selbst in Gott als ein naturwüchsiges, unwillkührliches gefaßt, über welches der Verstand erst aufgeht: — eine im Begriffe Gottes widersprechende, das Weltproblem nicht wahrhaft lösende Bestimmung. In Weiteres dürfen wir vorerst nicht eingehen.

Ebenso ist von der andern Seite bei Hegel nur der abstrakte

Digitized by Google

Begriff der absoluten Idee, des Denkens, als des Allgemeinen und Freien, erreicht: so kommt es zwar zur Freiheit, als einem ebenso Allgemeinen oder abstrakt Geistigen und jener Begriff des Natürlichen, des Naturdaseins in jeder Art, als Bestimmung für das Absolute ist überwunden; nicht aber kommt es zum Begriffe des persönlich Freien, weder im Absoluten, welches nur Freiheit, jene unendlich sich über die Natur erhebende Idee in Einzelgeistern ist, noch in den individuellen Geistern selbst, indem die Freiheit nicht ihr Prädikat oder ihr Vermögen, sondern lediglich jener unendliche Proceß der Idee selber in ihnen ist.

Aus diesem Grunde trete ich dem Urtheile des Verf. bei, daß sich, so lange jene Philosophieen auf dem bezeichneten Standpunkte bleiben, auf ihrer Basis nicht der Begriff eines christlichen Gottes und der eigentlich christlich ethischen Bestimmungen mit Sicherheit erheben könne, sie müssen in ihrer Eigentlichkeit anderweitig dazu supplirt werden; aber ich füge hinzu, daß auch das allgemeine wissenschaftliche Interesse durch sie nicht befriedigt wird, daß es der Widerlegung unterworfene, weiter zu führende philosophische Standpunkte sind. Jenes Alles daher ist nicht die Schuld des idealistischen Princips, sondern allein seiner jeweiligen Ausbildung. Auch liegt in diesem an sich selbst keineswegs die Nothwendigkeit, „das specifische Dasein der Weltdinge," wie der Verf. meint, „erlöschen zu lassen", um sie in der wahren Einheit des absoluten Wesens befaßt zu denken. Wie das Absolute, als absolute Persönlichkeit gedacht, in dieser seine eigenen Unterschiede, die eigene Unendlichkeit realer Specifikationen zur lebendigen und geistigen Einheit vermittelt trägt, so kann es sie, eben deßhalb vollkommen erklärlich, auch als Unterschiede für sich wirken lassen und jeden in seiner Eigenheit und Sonderung gegen sein Anderes bestätigen, worin sich, wie vielleicht bald erkannt werden dürfte, der einzig begreifliche und das Weltdasein nach allen seinen Bestimmungen wirklich erklärende Begriff der Schöpfung ergeben hat. Es leuchtet ein, wie insbesondere der Mensch erst durch dieß Princip in seinem „specifischen", seiner Selbsterfahrung, wie sie indi-

Digitized by Google

viduell und weltgeschichtlich sich bewährt, allein entsprechenden Wesen erkannt werden kann.

Es ist nun noch ein Wort zu sagen über des Verfassers „Apologie der Metaphysik und Hegels insbesondere gegen Trendelenburg" in zwei Excursen S. 110—127 und S. 191—213. Nach dem, was wir selber oben über diesen Gegenstand gesagt, muß ein kurzer Bericht darüber genügen. Eine neue Geburt der „formalen Logik", meint der Verf., werde die Angriffe Trendelenburgs gegen die ältere Logik vollkommen zu Nichts machen; dazu sei aber wesentlich nöthig, daß sie ihren Materien die richtige Ordnung gebe, welche schon Aristoteles ihnen gab, indem er in seinen Analyticis priorr. mit der Aufstellung der syllogistischen Figuren angefangen, und erst von da aus zu der Abhandlung des Begriffes und zu seiner Abtheilung in Geschlechter, Gattungen und Arten übergegangen sei. Ob dieß alle Anstände beseitigen, namentlich die ganze abstrakte Fassung des Denkens, auf welcher die formale Logik beruht, verbessern werde, — und diese ist es, die auch Trendelenburg eigentlich angreift, — muß Ref. hier auf sich beruhen lassen. Uebrigens hat schon Gruppe sehr lichtvoll gezeigt, daß der Begriff im wirklichen Denken vielmehr Resultat des Schlusses sei, demnach, als aus ihm hervorgehend, auch nach dem Schlusse behandelt werden müsse, und diese Bemerkung ist für Ref. nicht verloren gegangen. Dennoch sieht Ref. darin nur den in sich zurücklaufenden Proceß des wirklichen Denkens, von andern Begriffen, als den Prämissen, ausgehend zum neuen Begriffe, als ihrem Resultate, fortzuschreiten, also in seiner Totalität von Begriff, Urtheil und Schluß überall sich gegenwärtig und ganz zu sein, und unterscheidet davon wohl den wissenschaftlich genetischen Gang bei Betrachtung seines Wesens, vom einfachen Momente, vom Begriffe, zum Urtheile und Schluß fortzugehen, was Aristoteles nicht konnte, weil er bekanntlich das Denken in seiner vollen empirischen Verwirklichung, in der Sprache, ergriff und auf analytischem Wege aus diesem die allgemeinen Bestimmungen des Denkens erst entwickelte, ein Gang, der damals unabweislich war,

Digitized by Google

der aber nicht als der einer wissenschaftlichen Begründung angesehen werden kann. Endlich macht der Verf. noch (S. 129) gegen Trendelenburg die schöpferische Priorität des Denkens geltend, und beruft sich dabei auf den νοῦς ποιητικὸς und παθητικὸς des Aristoteles. Aber er wird sich bekennen, daß erst innerhalb jener allgemeinen Annahme, die auch Trendelenburg theilt, die eigentliche Differenz zwischen ihm und Hegel falle.

Was die Apologie der dialektischen Methode betrifft (S. 116 ff.), so ist darüber schwer in der Kürze zu berichten, so sehr scheinen dem Apologeten allgemeinere und besondere, die Vertheidigung der spekulativen Philosophie überhaupt und die der Hegelschen Philosophie betreffende Gründe in einander geflossen zu sein. Nach des Ref. Urtheil hat er sich die oben besprochene Frage keineswegs klar vorgelegt, ob die (pantheistische) Grundvoraussetzung oder Hypothese, bei welcher allein konsequenter Weise das reine, alle Begriffe aus sich selber schöpfende Denken bestehen kann, wahr sei, daß nämlich das weltschöpferische Denken der Idee im spekulativen Denken der Philosophie nur zum Bewußtsein seiner selbst sich erhebe und den bewußtlos vollzogenen Proceß nun mit Bewußtsein nachschaffe? Ist aber jene ganze Ansicht nicht wahr, dann kann auch jene dialektische Methode nicht wahr, das reine Denken nicht möglich sein. Da nun der Verf., wie man aus allem Bisherigen ersehen hat, sehr fern davon ist, in jenem Principe die geringste Wahrheit zu finden, so folgt auch für ihn selbst die Nothwendigkeit, gleichviel ob ihm Trendelenburgs Argumente alle gleich stichhaltig erscheinen oder nicht, den ganzen Begriff der dialektischen Methode im Hegelschen Sinne fallen zu lassen. Dieß muß Ref. im eigenen Namen dem Verfasser entgegenhalten, je mehr er selber mit dem Meisten einverstanden sein kann, was derselbe im Folgenden über das Verhältniß von Anschauung und Denken, über die objektive Bedeutung des Gedankens und das Princip der Metaphysik sagt (Vgl. S. 213). Ueberhaupt können wir von dem Verf., dem wir zum ersten Male begegnen, nicht Abschied nehmen, ohne seinem Scharfsinne, seinen Kenntnissen und

Digitized by Google

dem Ernste seiner Gesinnungen unsere volle Anerkennung zu bezeugen, und gute Hoffnungen für die Zukunft seiner philosophischen Laufbahn auszusprechen.

Ref. bedauert aufrichtig, von der Schrift Glasers: „die Philosophie und die Wirklichkeit", keinen so günstigen Bericht erstatten zu können, als es ihm vielleicht möglich gewesen wäre, wenn er, nach einigen Anführungen zu urtheilen, die A. Schmidt aus der ersten Glaserschen Schrift in seinem Werke giebt, von dieser, der „Differenz des Schellingschen und Hegelschen Systemes" zu reden hätte. Die vorliegende zweite hält sich zu sehr im unfruchtbaren Allgemeinen, um erachten zu können, daß wesentlich durch sie, sei es die „Philosophie", sei es „die Wirklichkeit", gefördert worden sei. Auch ihr Zweck ist ein apologetischer: ihr Verfasser will die Philosophie gegen ihre neuesten Ankläger vertheidigen, welche sie als gefährlich für Kirche und Staat ausgeben, hat dabei aber so trübe Vorstellungen von ihrer Gegenwart und Umgebung, — dennoch ist die Vorrede: „Berlin Ende Mai 1843" unterzeichnet, — daß er selbst beinahe an der Wirksamkeit seiner Vertheidigung verzweifelt, „indem es der Philosophie heut zu Tage nicht gegönnt sei, nach allen Seiten hin und mit Ausführlichkeit sich über ihre Rechte zu verbreiten, weil sie auf wohlgesinnte Hörer kaum Anspruch machen könne"!! Welche seltsamen Aufstellungen, in solcher Allgemeinheit ausgesprochen völlig unglaublich, wenn man sie auch nur als Resultate seiner lokalen Erfahrungen betrachtet, noch unglaublicher, wenn sie die allgemeine Stimmung bezeichnen sollten, in welcher sich Deutschland, oder die andern civilisirten Nationen gegen die Philosophie befinden! Wenn wir vom Verf. nicht sonst eine bessere Meinung hegten, könnte uns darin nur der bekannte Kunstgriff gewisser Leute erscheinen, die, weil ihre eigene schlecht von ihnen geführte Sache Zutrauen und Beifall verloren, nun laute Klagen anstimmen, daß es mit der Philosophie überhaupt vorbei sei, daß die Rechte des freien Denkens mit Füßen getreten werden. Diese Vermuthung könnte sogar bestätigt scheinen, wenn man aus der Schrift selber erfährt, daß unter Philosophie zunächst nur die „spekulative" Philosophie,

Digitized by Google

unter ihrem Gegner der Empirismus verstanden wird, der seinen nächsten Repräsentanten in Trendelenburgs logischen Untersuchungen gefunden haben soll (S. 5). Aber auch dem Empirismus, selbst im Locke-Condillacschen Sinne, wird der Verf. zugestehen müssen, unter den Allgemeinbegriff: „Philosophie" zu gehören. — Bestimmter soll dann der neulich erfolgte „Sturz der Hegelschen Lehre" alle „spekulative" Philosophie in Mißkredit gebracht haben. Von einem förmlichen „Sturze" jenes Systemes ist, in den Annalen der Philosophie wenigstens, Nichts bekannt worden: ob es seinen politischen Einfluß, seine Einwirkung in gewissen Regionen behaupte oder ihn verloren habe, gleichwie man vom „Sturze" der Günstlinge oder Minister spricht, ist für die Geschichte der Philosophie sehr gleichgültig. Dort ist nur bekannt geworden, daß dieß System widerlegt worden sei, widerlegt aus sich selber, daß auch seine Schüler immer mehr in entgegengesetzte Richtungen auseinandergegangen, alle Einheit sich aufgelöst habe, und daß auch Trendelenburg hierbei — übrigens weder Empiriſt zu nennen, noch spekulativer Philosoph, was Beides, wie sich bei dieser Gelegenheit wieder zeigt, ganz vage Bezeichnungen sind, — in der Widerlegung des Systemes eine bedeutende Rolle gespielt habe. Damit ist es aber nicht gestürzt, ausgerottet, mit Füßen getreten, und wie diese gehässigen Ausdrücke alle heißen mögen; sondern das Ewige und Bleibende an ihm ist in jener Widerlegung, die es über sich hinausführt, gerade gerettet und dem weitern Gange der Philosophie einverleibt worden; noch weniger ist daher durch Untergang der Hegelschen Philosophie, d. h. durch ihr Historischgewordensein, das Ansehen der spekulativen Philosophie im Geringsten gefährdet worden, auch nicht in den Augen des größern Publikums; denn fast niemals war das Interesse an philosophischen Fragen und Verhandlungen so lebhaft und so weit verbreitet, als gerade jetzt. Man erkennt vielmehr, wenn auch nicht selten widerwillig, daß nur durch die Philosophie die verwickelten Fragen der Gegenwart zu ihrer endlichen Lösung gelangen können, daß sie allein das allgemeine verständigende Licht ist, welches auch die Religion in ihr ursprüngliches Recht wieder

Digitized by Google

einsetzen kann, und in ihre centrale Stellung inmitten der geistigen Mächte des Lebens.

So werden nun dergleichen allgemeine Vertheidigungen der Philosophie sehr wenig wirken, weil sie von der einen Seite das Ueberflüssige thun, von der andern zu wenig beweisen. Denn gerade, je wichtiger es ist, aber je überflüssiger, es zu beweisen, daß die Philosophie, als Wissenschaft von den höchsten Wahrheiten des Menschen, die tiefgreifendste Wirkung auf alle geistige Verhältnisse behalte; desto mehr müssen auch die übeln Folgen einleuchten, die von einer falschen, nur zerstörenden Philosophie unabtrennlich sind: die da falsch ist, weil sie nur zerstört, ohne an die Stelle der geraubten Güter irgend einen wahrhaften und ächten Halt setzen zu können. Und dieß ist es, was der Verf. stets in einander fließen läßt. Die Meinungen, welche lediglich auf solche Zerstörung ausgehen, wird der bedachtsame Mann der Wissenschaft weder fördern, noch hervorrufen, noch mit jener allgemeinen Aegide der Wissenschaftlichkeit unbedingt vertheidigen wollen; er wird sie nur toleriren um des absoluten Rechtes des freien Gedankens willen, in jeder Form der Verneinung am Positiven sich zu versuchen; aber eigenen Werth werden sie nur dadurch für ihn haben, daß ihre Verwirklichung eben ihre Krisis und ihre Selbstvernichtung ist, an welcher ihr Gegensatz, die positive Wahrheit, befestiget und verherrlicht wird. Gar Vieles existirt auch in der Wissenschaft, wie in der Natur und im sittlichen Leben, nur, damit es untergehe und dadurch das Höhere, das Wahre und Gute, in sich bestätige und befestige; die hohlen, unzähligemal wiederholten Tiraden von dem unbedingten Werthe alles Meinungswesens kommen dagegen viel zu kurz. Der Ref. wird stets höchlich beklagen, daß ein bekanntes Organ jener extremsten Verneinungen durch Staatsgewalt unterdrückt worden ist: er sieht darin nicht nur einen Eingriff in die unverletzbaren Rechte der Wissenschaft, — die, wenn sie, wie in diesem Falle behauptet wird, in die praktischen Fragen überschweifen wollte, darin noch immer durch die Censur, die ja auch noch gegen sie besteht, gehemmt werden konnte; — er erblickt vielmehr darin die unweiseste, unzeitigste Uebereilung. Jene Rich-

Digitized by Google

tung und jenes Organ waren dazu bestimmt, an sich selber zu sterben, durch eigenes sinnloses Ueberbieten den Untergang vor aller Augen an sich zu vollziehen, während sie jetzt, durch die äußerlich gegen sie geübte Gewalt, das Recht und so den Schein des geistigen Sieges auf ihrer Seite behalten haben: eine doppelte Beeinträchtigung der Wahrheit und eine tiefe Kränkung des wahren Rechtes!

Wie übrigens der Verf. dazu sich berufen fühle, die unbedingte Vertheidigung des „absoluten Wissens" zu unternehmen, ist nicht recht einzusehen: wenn es seiner Meinung nach „der Hegelschen Philosophie mißlungen ist, die Aufgabe der Philosophie zu lösen" (S. 1—4) — und diese allein hat ja die Behauptung des absoluten Wissens in dem hier vertheidigten Sinne aufgestellt, — so ist dieß fürwahr der schlechteste apologetische Grund für solches Wissen, wenn es in jenem Systeme nur faule oder mißlungene Früchte gebracht hat! Was die Glasersche Schrift Allgemeines gegen Trendelenburg bemerkt, scheint dem Ref. von Gabler gründlicher und ausführlicher gesagt worden zu sein: die Vorrede erklärt sich sehr energisch gegen das von jenem Philosophen aufgestellte Princip der Bewegung; auch dieser Polemik liegt der schon geltend gemachte Gedanke zu Grunde, daß Bewegung weder als ein Wesentliches, noch als ein Ursprüngliches erscheine, am Wenigsten aber als ein solches, aus dem die wahren Differenzen und deren Vermittlung begreiflich gemacht werden können.

Am Schwersten ist es, über die fünfte Schrift: „Grundzüge des wahren und wirklichen absoluten Idealismus von Constantin Frantz," summarisch zu berichten und ein motivirtes Urtheil in kurzen Worten abzugeben, weil sie, wie alle philosophischen Schriften von Tiefe und bedeutendem Gedankengehalt, aber mit einem in Verhältniß dazu ganz ungenügenden Apparate besonnener wissenschaftlicher Begründung ausgestattet, unter verschiedene Gesichtspunkte gebracht, nur eine fast entgegengesetzte Beurtheilung erfahren kann, und wir prophezeien dem sehr talentvollen, aber nach allem Vermuthen noch jugendlichen Verfasser

Digitized by Google

einen wahrscheinlich ungünstigen Empfang bei der herrschenden philosophischen Kritik und zwar von den entgegengesetzten Seiten des absoluten Wissens, wie des Empirismus und der Rationalität. Aber auch die verwandter mit ihm denken, werden in seiner Schrift sehr viel Richtiges, Wahres, neu und tief Geschautes, neben fast ebenso viel Unklarem, auch nach des Verf. Princip Unrichtigem oder Halbwahrem antreffen; der kraftvoll aufstrebende, hoffnungsreiche Geist des Verf. verdient es, daß man ihm jene Irrthümer nicht erlasse, daß man überhaupt ihn mehr auf den „königlichen Weg" der Forschung, auf das gleichmäßige Fortschreiten langsamer Begründung und auf die besonnene Unterscheidung der verschiedenen Grade der Gewißheit zurückweise, durch welche auch in der Philosophie, sofern man in ihr auf Untersuchungen übererfahrungsmäßiger Dinge eingeht, die verschiedenen Gebiete ihrer Erkenntniß genau unterschieden sind, — kurz eben auf das „nüchterne Denken". (S. 24), von welchem der Verf. noch wenig Gutes hält, auf welches er dennoch wird eingehen müssen, falls er *jetzt* in der Wissenschaft auf dauernde Leistungen Anspruch machen will.

Demungeachtet nimmt Ref. keinen Anstand zu erklären, daß ihm seit Langem keine Schrift vorgekommen sei, die mit solchem Ernste, zugleich mit so zutreffender Tüchtigkeit und Tiefe des Sinnes die Fragen behandelt hätte, welche die gewöhnliche Philosophie, sowohl absoluter als rationalistischer Seits, immer noch bei Seite liegen läßt, und die dennoch gelöst werden müssen, wenn wir über die Gewöhnlichkeit unserer auch philosophischen Vorstellungen von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, in denen der üblich gewordene Pantheismus und der rationalistische Deismus sich um die Wette überbieten, hinauskommen wollen. Was Ref. insbesondere noch erfreut, ist die Uebereinstimmung des Verf. mit ihm in solchen sehr wesentlichen Punkten, für welche er nach anderer Seite hin noch keine sonderliche Beachtung oder Zustimmung hat erlangen können, namentlich seine Lehre von der ewigen Natur in Gott, in deren unendlichen Unterschieden und ihrer Einigung zugleich, Gott allein als der lebendige und geistige, kurz als Person, gedacht werden könne (S. 16—22), ebenso in seinem daraus hervorgehenden Be-

Digitized by Google

griffe der göttlichen Dreieinheit (vgl. S. 38), so wie endlich in der verwandten Auffassung des Begriffes der zeitlichen Schöpfung, der „reflektirten Welt" der „Erscheinungswelt," (S. 52), welche nicht sowohl durch Gott positiv hervorgebracht und als etwas Neues in's Dasein gerufen sein kann, — denn Gottes eigenes Wesen und Natur umfaßt die ganze Fülle der Möglichkeiten schon als Wirkliches, zu welchem ohne höchsten Widerspruch nichts Neues oder Mehreres hinzukommen kann (diesen Widerspruch aller bisherigen Schöpfungslehren, wodurch ihr Begriff eines neuhervorbringenden Schaffens zu einem völlig Unbegreiflichen, Sinnlosen herabsinkt, hat der Verf. auf das Klarste eingesehen: vgl. S. 59 f.), sondern daß die zeitlichen Dinge nur entstehen und bestehen können aus einem Wandel der Daseinsform, durch welchen die ewigen Elemente der Natur oder des Wesens Gottes in Werden und Zertrennung eingehen. Daß nun diese Umwandlung im Logos, „dem in der ewigen Natur Gottes eingeborenen Sohne, dem die Macht über ihre Fülle gegeben ist" (S. 57), ihren Grund habe, hat der Verf. zwar richtig erkannt; aber er hat, wenigstens nach unserer Ueberzeugung, die Art und Weise derselben weder recht angegeben, noch auch in seiner Darstellung zur Klarheit und Begreiflichkeit gebracht. Damit hängt jedoch auf das Tiefste auch der andere Mangel zusammen, durch welchen die Weltansicht des Verf. noch derselben Abstraktion und nebulosen Unanschaulichkeit preisgegeben ist, welche er bei den andern Philosophieen oft mit so treffender Bezeichnung bekämpft: wir meinen seine Behauptung, daß die ewige Natur Gottes „den Raum und die Zeit" (die „unendliche Dauer") ausschließen soll (S. 58). Hiermit ist sie wieder zu jenem unbegreiflichen, wirklichkeitslosen Abstraktum verflüchtigt, bei welchem es die bisherige Theologie darüber belassen hat, welcher sonst der Begriff einer ewigen Natur, einer unendlichen Wesensfülle in Gott, nicht fremd geblieben ist. Daß Zeit oder vielmehr „Dauer und Raum keine Kategorieen des Ewigen sind" (S. 59), betrachten wir vielmehr als widerlegt durch die ganze neuere Wendung der Metaphysik, widerlegt namentlich auch im Interesse der sonstigen Ansichten des Verf. und

Digitized by Google

ihrer wahren Konsequenz, so daß es ihm vielleicht zu weiterer Ausbildung derselben gereichen möchte, unsere Entwicklung der Unterschiede des wahren und des nur in der Form äußerlicher Trennung erscheinenden Raumes, der wahren Zeit oder Dauer von der die Momente des Seienden in leerer Dehnung auseinanderhaltenden Zeitlichkeit (Z.Schr. Bd. IX. S. 19—29. S. 53 f.) zu vergleichen. Nur so kann der Verf. hoffen, dem Bedenken eines subjektiven Idealismus, in welches ihn seine Raum- und Zeittheorie hineinstürzt, mit besserm Fuge zu entgehen, als er es durch die jetzt von ihm angeführten Gründe vermag (S. 65. 66), welche bei Vielen jenen Vorwurf vielleicht nur bestätigen werden.

Um nämlich über die Ableitung der „Erscheinungs"- oder „Sinnenwelt" bei dem Verf. in der Kürze Bericht zu erstatten, so ist dabei von dem Begriffe des Selbstbewußtseins oder der Persönlichkeit Gottes auszugehen (S. 7 ff.). Gott *denkt* ewig den Begriff seiner selbst, und erfaßt sich darin: dieser Begriff ist aber nicht im bloßen Denken, sondern er ist unmittelbar auch *da*. So entsteht für Gott das Andere seiner selbst in ihm, und nur dadurch wird er seiner bewußt, daß er aus diesem Andern ewig in sich zurückkehrt. Dieß Andere ist sein *Wesen*, aber als ihm Anderes die *Natur* in Gott. Die Natur aber, unmittelbar so für sich seiend, „zieht sich in sich selbst zusammen und wird von der Idee, als ihrer *Seele*, geeint, und wie ein lebendiger Leib durchwirkt." Von dieser Natur *in sich* unterscheidet aber Gott sich selbstthätig, und „sie gleichsam zurückdrückend," kehrt er in sich selbst als der *wirkliche Wille* zurück, während in seinem Denken (der Natur) zwar die Kraft des Willens, aber noch nicht der Wille *als solcher* ist. Indem er sich als solcher von der Natur unterscheidet, umfaßt er sie zugleich; — sie *ist* nur, insofern der göttliche Wille in ihr ist. — Und also, obgleich ewig in dem göttlichen Willen beschlossen, ist die Natur dennoch für sich, ein sich unendlich entwickelndes Leben, „da ihr Gott so zu sagen gewähren läßt." Denn die *Kraft* der Natur ist selbst nur der göttliche Wille, nur nicht als solcher, sondern der „Gott *entfließende* und nicht in die Ichheit zurückgenommene Wille." Dennoch wird

Digitized by Google

es „erklärlich (?) sein, wie ein und dasselbe Wesen Seele der Natur und Seele Gottes genannt werden kann, und nach der ersten Bestimmung möglicher Weise anders wirken kann, als nach der zweiten höheren, also, daß die Kämpfe und Schicksale der Naturseele die Seele Gottes absolut nicht berühren" (S. 9).

Gott *will* aber nicht sowohl sein Dasein, als vielmehr *sein Wille sein Dasein selbst* ist, und so gewiß er ewig Wille ist, so gewiß ist er ewig da und schafft ewig. Aber ohne Schöpfung wäre Gott seiner selbst nicht bewußt, wäre er daher nicht Gott: denn Bewußtsein ist nicht ohne Gegenstand zu denken, welcher Gott eben nur selbst für sich sein kann in seiner ewigen Schöpfung oder Natur (S. 16—18), woran sich ebenso richtige Bestimmungen über die Gleichheit, wie den Unterschied zwischen der absoluten Persönlichkeit und der endlich menschlichen anschließen, aus welchen gleichfalls ersehen werden kann, was von der gewöhnlichen, prüfungslos immer wiederholten pantheistischen Phrase zu halten sei, daß das Absolute, als persönliches gefaßt, damit in ein Endliches, Beschränktes, verwandelt werde (vgl. S. 33—36). Ebenso halten wir für völlig treffend, was der Verf. (S. 19—22) bei Veranlassung seines Begriffes von der ewigen Natur in Gott, von der Wichtigkeit dieses Begriffes sagt zu einer tiefern Vereinigung der spekulativen Theologie mit der Religion, als es bisher möglich gewesen sei. Ebenso müssen wir im Folgenden (S. 23 f.) die Stelle billigend ausheben: „Es ist einer der tiefsten Gedanken *Schelling's*, daß Gott in sich selbst einen *Grund* seiner selbst haben müsse, welcher dunkel, d. i. selbst nicht bewußt ist, daß die Intelligenz auf einer Nichtintelligenz beruhen müsse;" (wiewohl daraus keineswegs folgt, was *Schelling* daraus hat folgen lassen, daß dieses Reale, Natürliche in Gott erst in Folge eines stufenweisen Processes von der geistigen Macht Gottes überwunden, der Intelligenz adäquat gemacht werde.) „*Schelling* war dazu durch die Naturphilosophie geführt, aber zugleich trat er damit aus derselben heraus und strebte zur Geistesphilosophie, wobei gleichwohl die Naturphilosophie die Grundlage bleiben sollte. Daher denn der *Widerspruch* entstand, daß zwar der Geist, die Macht über

Digitized by Google

die Natur, dennoch aus ihr, als seinem Grunde, sich natürlich erheben oder eigentlich entstehen solle. Es entstand der Dualismus eines sich selbst bewegenden Grundes und des Geistes, welcher in diesen nur die Idee (das reflexive Bild) hineinspricht, also nicht wahrer Schöpfer ist. Dieß ist noch heidnisch bei Schelling" (und, setzen wir hinzu, nur die halbe, vom Widerspruche noch nicht freie Durchführung jenes Princips, indem es zum Begriffe der ewigen Natur und des aus ihr ewig sich erhebenden absoluten Geistes in gleicher Weise gehört, daß jene, als das reale Wesen Gottes, ebenso uranfänglich in seinem selbstanschauenden Geiste verklärt, als daß dieser an ihr das ewig klare, durchdringliche Ebenbild seiner Selbstanschauung habe; aber deßwegen enthält sich Ref. ebenso sorgfältig, jene Natur mit dem Verf. den „Leib Gottes" (S. 23 und sonst) zu nennen, — indem Leib nur als eine dem (eben darum endlichen) Ich dunkle, deßhalb ihm äußere Objektivität gedacht werden kann, — wie von einem Willen, selbst einer „Urwollung" (S. 21) zu sprechen, als dem Grunde der ewigen Natur Gottes, indem Ref. es zu den halben, in ihrer Wurzel unklaren Gedanken rechnen muß, von einem „blindwirkenden" Willen zu reden, welcher mit der gleichfalls im Ungefähren gebliebenen Vorstellung einer Weltseele zusammenhängt, in dem wahren und scharfgedachten Begriffe des Absoluten jedoch sich in einen Widerspruch auflöst: es ist für Ref. der Begriff des absoluten, eben damit jedoch vom Selbstbewußtsein durchdrungenen Lebens, der Selbsterzeugung Gottes;) — „und ist vollkommen wegzuschaffen nur durch die Rückkehr zum Fichte'schen Anfange," mit welchem (Fichte) nämlich überhaupt der Verf. den Anfang des wahren Idealismus und der eigentlich deutschen und christlichen Philosophie bezeichnet (vgl. S. 48 f. 72 u. s. w.).

Ueber die Motive des Verf. bei Entwicklung des Begriffes der Dreieinheit Gottes wäre noch weiter zu denken: es genüge hier zu bemerken, daß Ref. mit dem Resultate sich in Uebereinstimmung setzen kann, wiewohl er zur Bezeichnung jener innern Dreieinigkeit des göttlichen Wesens der kirchlichen Unterscheidung von Vater, Sohn und Geist sich enthält. „In Gott, dem Vater,

Digitized by Google

zwar ist nicht der ganze wahre Gott, aber doch die Grundlage seines ganzen Wesens; der Sohn aber und der Geist haben die Bestimmung der Besonderheit an ihnen selbst: der wahre Gott ist sie alle drei zumal, und zwar als der durch den Sohn und Geist sich offenbar gewordene Vater. Das Einigende und Umschließende ist also die offenbare Grundlage selbst, und nicht ein besonderes Viertes" (S. 38. 39. vgl. S. 44 ff.). In allem endlichen Leben dagegen, wo die Grundlage nicht die Glieder der Besonderung erzeugt, sondern wo diese selbstständig hervortreten, daher von dem Vereinigenden nicht gesetzt, sondern vorausgesetzt werden, kann dieß Letztere auch nur ein Besonderes, also Viertes sein: deßhalb verläuft jede endliche Vermittlung nicht durch eine Dreiheit, sondern Vierheit von Gliedern; — ein neuer, und nach des Ref. Meinung richtiger Gedanke, wenn nur der Verf. ihm nicht in den nächsten Beispielen, die er dafür wählt (S. 39 f.), eine zu spielende Anwendung gegeben hätte.

Um nun die „reflektirte", endliche Welt aus dem göttlichen Wesen abzuleiten, geht der Verf. zu folgender Hypothese über (S. 62 ff.). Im Sohne, dem Momente seiner unendlichen Besonderung oder Natur, hat Gott der Vater die Anschauung seiner selbst, damit aber jener die Absolutheit seines eigenen Wesens mitgetheilt, um das Leben in ihm selber zu haben. Dieser nun, um sich zu Gott dem Vater in freier Liebe als ein selbstständiger zu erheben, muß aus dem Verhältnisse der unmittelbaren Einigkeit heraustreten, um dann, der Eigenheit entsagend, dieß Verhältniß frei wiederherzustellen. Damit er daher das Leben, das ihm gegeben ist, mit Freiheit besitze, muß er aus sich selbst sich neu erzeugen und wiedergebären: nur so hat er die verliehene Freiheit als eine durch sich selbst gesetzte. Er hat sich daher — gerade wie dieß bei dem göttlichen Wesen im Ganzen stattgefunden, — zum Grunde seiner selbst zu machen, um daraus frei wieder zu erstehen. Durch diesen „zunächst entäußerten Willen" muß er sich neuerzeugen lassen. So hat er einen vom Vater unabhängigen Grund eigener Existenz und Freiheit, aus welchem er sich als den freien setzt, so

Digitized by Google

aber, daß er gar nicht anders kann, als dennoch frei mit dem Vater sich vermitteln. Die Lösung dieses Gegensatzes vollzieht sich nun in der Menschheit: durch diese wird der Sohn oder der Logos wiedergeboren, woraus sich zugleich ergiebt, daß die Menschheit überhaupt dem Willen Gottes widerstreben gar nicht kann, daß die Welt gar nicht absolut böse zu sein vermag; denn sonst wäre sie gar nicht.

Dennoch ist der Sohn oder Logos dadurch nicht selbstlos geworden und atomistisch zersplittert; er ist vielmehr das transscendentale Urich, „durch welches die in der Sinnenwelt geschiedenen Geister wie die Zweige eines Baumes vereinigt sind". „Wie wäre auch sonst eine innige Vereinigung der Menschen möglich, ja wie möchte es nur möglich sein, daß zwei Menschen dasselbe denken, und sich durch Sprache verständigen? Wer aber nur etwas gründlich darüber nachgedacht hat, wird wohl eingestehen, daß dasjenige, was man Gemeinbewußtsein, Volksgeist, Zeitgeist nennt, zu den allerdunkelsten Punkten gehört, da die bisherige Philosophie noch nicht einmal die Möglichkeit bot, darüber nur zu halbwegs bestimmten Vorstellungen zu kommen" (S. 52—56).

Die zuletzt erwähnte Bemerkung muß Ref. in Abrede stellen; jenes gemeinsam Substantielle des Menschengeistes, Weltgeist genannt, der sich auch bis zu den Volks- und Familiengeistern herab gliedert, ist ja vielmehr das Idol der neuern Philosophie geworden, das nach Oben hin den Begriff des Absoluten, nach unterwärts die Substantialität des individuellen Geistes in sich verschlungen hat. In ihn, als das substantiell Einigende und Vermittelnde, läßt Hegel's Phänomenologie alle Stufen und Unterschiede des Bewußtseins sich zurücknehmen; in seiner Philosophie des Rechts ist er es, welcher die Welt des Staates, der Sitte, in den endlichen Geistern, als den Dienern seines Thrones, hervorbringt und darum auch an ihnen allen das absolute Recht hat und übt, sie in sich aufzuheben. So ist dieß, für sich selbst genommen, der allergeläufigste Gedanke gegenwärtiger Spekulation; dennoch geben wir dem Verf. gern zu, daß bei ihm nicht stehen geblieben werden kann, ebenso, daß er ihn wesentlich verändert,

Digitized by Google

vertieft hat nach den von ihm aphoristisch gegebenen Bestimmungen; wir vermissen nur die ausreichende Begründung. Nach ihm ist jenes Weltgeistige allein der Logos, nicht Gott nach allen seinen Momenten, wie im Hegel'schen Pantheismus, dem hier ein Glied abgeht, da er den Logos (Sohn) nach der ausdrücklichen Erklärung in seiner Religionsphilosophie in den „Moment der (endlichen) Welt" fallen läßt. Auch ist hier der Logos über das abstrakt Weltgeistige hinweggehoben und als das „transscendentale Urich" bestimmt. Aber zu bedenken bleibt dabei, daß damit nach anderer Seite hin für die Theorie eine Lücke bleibt: das Substantielle des Menschengeistes ist der Logos, selbst aber schon als Urich, als bewußter Mittelpunkt von Persönlichkeit. Wie ist es nun doch zu erklären, daß seine Erscheinung im Menschen sich in die Vielheit von Ichen, Personen haben zerschlagen können, welche, wenn auch nur die Zweige eines Baumes oder Glieder eines Geistes, sonst sich doch als genugsam getrennt und nicht bloß von ihrer Naturseite her geschieden erweisen? Dieß ist das Problem, welches dem Verf. übrig bleibt (vgl. S. 307 u. 312), welches auch, sofern wir von der neuen Schelling'schen Lehre vollständig genug unterrichtet sind, von dieser noch unerledigt gelassen ist. Fichte in seinem spätern Systeme, dem jenes transscendentale Urich gleichfalls das wahre und substantielle ist, hat diese Aufgabe wenigstens mit der größten Bestimmtheit sich vorgelegt und eine Antwort darauf gesucht (in seinen im Nachlasse erschienenen Vorlesungen über die Thatsachen des Bewußtseins); da der Verf. so viel Verehrung für Fichte und so viel eindringendes Studium in den Geist seines Systemes an den Tag legt, war uns dieß Veranlassung, ihn auf diesen Punkt hinzuweisen, von welchem er übrigens sehr Recht hat zu behaupten, daß die bisherige Philosophie weit entfernt war, ihn nur als Problem sich zum Bewußtsein zu bringen. Auch seine Lösung möchte noch eine Weile auf sich warten lassen, indem sie nur aus Prämissen einer ausgebildeten Monadenlehre sich ergeben kann, zu welcher die Vorstellungen der herrschenden Philosophie noch sehr wenig vorbereitet sind. —

Mit jener Verselbstständigung und Trennung des Logos von

Digitized by Google

Gott, um zufolge des Aktes der Wiedergeburt (durch die Menschheit) frei in ihn zurückzukehren, ist nun nach dem Verf. auch die zeitliche oder Erscheinungswelt gesetzt: die wahre ewige Natur (natura *naturans*) ruht zeit- und raumlos in Gott; aber durch die Trennung des Logos von Gott wird sie in jenem, in dessen Selbstsetzungs- oder Bewußtseinsakte, reflektirt als die nothwendige Bedingung seines Bewußtseins, und so erscheint sie ihm als „Sinnenwelt" (natura *naturata*); er selbst ist sonach der Weltverstand zu nennen. „Denn die Sinnenwelt, als solche, besteht nur in dem Verstande, nicht aber in dem individuellen, sondern in allgemeinem Weltverstande der transscendentalen Urichheit. Die Handlung aber, durch welche der Wille des Logos als nicht göttlicher in die Natur tritt und sie verzeitlicht und reflektirt, und welche für die Natur ein Ereigniß und Schicksal ist, kann die Weltreflexion genannt werden". Aber in dieser zeitlichen Welt ist der einzige Inhalt, gleichsam auseinandergezogen aus seiner ewigen Einheit durch jenen Akt der Reflexion, — dennoch nur das Ewige (S. 57 — 60. 65 ff.).

Dieß einmal zugegeben oder anerkannt, lassen sich die weitern Grundzüge seiner Lehre in wenig Sätzen umfassen. Diese Grundzüge sind dieselben, wie in der mystischen Philosophie. Die Menschheit war in ihrem Urstande unmittelbar einig mit Gott; wäre diese Verbindung nun in der Weise nur gelöst worden, daß das Ich in dem Maaße, als es sich frei macht, auch den göttlichen Inhalt in sich aufgenommen hätte: so wäre das Heraustreten aus der unmittelbaren Einheit mit Gott keine Entfernung von Gott, sondern eine tiefere, freie Einigung geworden. Diese ist gestört durch die Sünde, welche als ein nicht weiter motivirtes Urfaktum zwischen jene gesunde Entwicklung hineintritt: schärfere metaphysische Bestimmungen jenes Begriffes fehlen. Von da an beginnt jedoch der Rückbildungsproceß: der Logos erscheint, spricht sich in die Seelen der Menschen hinein, und so erfahren sie ihre göttliche Bestimmung unmittelbar, durch göttliche Offenbarung. Aber dieß ist gleichfalls nur eine neue Form der Unmittelbarkeit, über welche hinaus der menschliche Geist die Form der Selbstständ-

Digitized by Google

digkeit, Flüssigkeit erhalten muß, in welcher allein die wahre Vereinigung des menschlichen Geistes mit Gott zu denken ist. Diese Regeneration der Menschheit durch den freien menschlichen Geist zur Einheit mit dem göttlichen ist wesentlich Sache der Zukunft und der beginnenden Neuzeit: die Reformation ist keineswegs der Schluß des Mittelalters, sondern erst der Beginn seiner letzten Epoche, der seiner Auflösung, wie auch die alte Welt eine solche in der römischen Geschichte hatte. Mit der Reformation werden alle Bande des Lebens gelöst, es bildet sich ein neues Römisches Reich, ein Reich der Sünde, — die moderne Politik und Civilisation unter der Anführung Frankreichs; die Religion wird zerstört, und die Philosophie endet mit der absoluten Gottlosigkeit. Aber der Umschwung kann nur, um der Freiheit des Geistes willen, von der Wissenschaft, von der Philosophie aus beginnen. Diese regeneratorische Philosophie ist der Idealismus. Durch ihn vertieft das Ich sich in sich selbst, und gelangt aus sich selbst zur Anerkennung eines Absoluten und endlich des wahrhaften Gottes und seiner eigenen göttlichen Bestimmung. „Fichte's Wissenschaftslehre hat das Mittelalter beschlossen". Der deutsche Idealismus hat die Aufgabe, eine neue Periode der Weltgeschichte zu gründen. Das Nächste dabei ist die Entwicklung der Philosophie zum absoluten Idealismus selbst, als der Gotteswissenschaft; womit die Möglichkeit gegeben ist, eine allgemeine Weltwissenschaft und eine „Wissenschaft des Sollens" auszubilden. „Aber die Vollendung des absoluten Idealismus kann nur mit der Vollendung der Welt selber erreicht werden, da er von vorn herein mit dem Leben Hand in Hand geht."

Diese dritte Periode wird nun das Christenthum bestätigen und die Erlösung vollenden; es ist diese die Periode des heiligen Geistes, der nun als solcher erkannt wird, da der menschliche Geist selbst bezeugt, daß nur in jenem, dem lebendigen, zu freier Liebe vereinigenden Geiste Gottes, die Wahrheit sei *). Aber erst am

*) „Es läßt sich apriori beweisen, daß sich seit der Erscheinung des Christenthums weder ein neues (ursprüngliches) Volk noch eine neue

Digitized by Google

Ende der Tage wird diese Epoche vollendet sein, während jetzt ebenso ein Zustand der Verzweiflung ist, wie am Anfange der ersten und der zweiten Periode. „Die Philosophie soll die Zeit nicht mit sich selbst aussöhnen, sondern ihr Elend ihr aufdecken und einen Weg zum Bessern ihr angeben. Das Zweite ist daher, daß die erkannte Wahrheit dem Leben eingebildet werde und daß der Mensch sich zu dem, was er durch Spekulation als sein Wesen erkannt hat, als ein Charakter mache." — Die Menschheit kann sich nicht eher zu freier Liebe vereinigen, ehe sie nicht ihre Bestimmung, welche sie im absoluten Wissen erkennt, auch im Glauben, unmittelbar und als verwirklichte hat: dann hat sie nicht nur oder erkennt die Liebe, als ihre Bestimmung, sondern ist sie. Dann erscheint der Logos in ihnen, als freies Selbst, und schaut so sich an in der Fülle der Menschheit, in deren unendlicher Ichheit er das Einigende, Durchwirkende ist, also daß der Mittler nicht mehr als solcher erscheint, sondern, in sie eingegangen, in ihr seine ganze Wirklichkeit hat — er in der Menschheit, diese in ihm, und durch ihn in Gott. Dann verschwindet aber auch wieder die endliche Natur, die reflektirte Welt, und in der vollen Vereinigung jedes Geistes mit seiner ewigen Natur kann er seine eigentliche (verklärte) Leiblichkeit erhalten. Wenn bis zu dieser letzten Katastrophe, durch welche die zeitliche Natur in ihre eigene substantielle Ewigkeit zurückgebildet wird, indem sich ihr zeitliches Zeugen erschöpft und die lebendigen Geschlechter allmählich nach einander aussterben (S. 226), die Abgeschiedenen, von ihrem endlichen Leibe und allem Selbstischen, was ihm während des Sinnenlebens eingebildet worden, getrennt,

---

Religion gebildet habe. Die muhamedanische ist nur Entwicklung einer alten, nämlich derjenigen, welche auch der jüdischen zum Grunde liegt bis dahin, wo die jüdische Offenbarung anfängt. Einer entsprechenden Entwicklung dürfte aber das Christenthum ebenso fähig und bedürftig sein, welche dann noch einen höhern und umfassendern Schwung in die Welt hervorrufen würde, als es unläugbar der Muhamedanismus gethan" (S. 253).

Digitized by Google

im Zustande eines lebhaften Traumes verharren, ohne darum von dem menschlichen Gemeinbewußtsein, dem allgemeinen Geiste des Logos abgelöst zu sein (S. 219—225): so werden sie jetzt zu ihrer ganzen, selbstbewußten Wirklichkeit und Freiheit wiederhergestellt. Diese Wiedererlangung des Bewußtseins ist die Auferstehung und die Wiederbringung aller Dinge (S. 202—228).

Dieß der allgemeine Umriß der Lehre, wobei wir bemerken, daß manche eingeflochtene Nebengedanken, die wir für bedeutender, selbst originaler halten, als das hier Angegebene, in dieser summarischen Uebersicht bei Seite gelassen werden mußten. Woran es dem Verf. fehlt, und was er zu viel hat, kann man sehr leicht auf einen gemeinsamen Ausdruck bringen: er sondert nirgends das Gewisse und das Hypothetische, das begriffmäßig zu Erweisende und das nur Wahrscheinliche. Es ist die halbvisionäre Darstellungsweise über die Ursprünge und Abgründe in Gott und den Dingen, wie wir sie seit Franz Baader und Schelling wohl öfters zu vernehmen Gelegenheit hatten. Dieß Alles jedoch hat jetzt auf keinen Bestand in der Wissenschaft mehr zu rechnen, wäre es auch nicht in dem Geiste der Urheber selbst von so weicher, nachgiebiger Beschaffenheit — eben weil ihm die feste Widerlage des Wirklichen fehlt, — daß hier die Umwandlungen und Katastrophen der Ansicht nie aufhören werden, wie der unstreitig höchst geistvolle und produktive Verfasser schon jetzt durch die berichtigenden Nachträge seines Werkes selbst verräth. Ein großes Gebiet von philosophischen Lehren über die göttlichen und die künftigen Dinge kann nur nach dem Erkenntnißprincipe der Analogie untersucht werden. Wie sich versteht, darf dieß nicht auf die Evidenz der reinen Vernunftbegriffe und der auf universale Weltthatsachen gegründeten Lehrsätze Anspruch machen; dennoch kann die Analogie, weiter verfolgt und durch die ganze Reihe verwandter Begriffe gestützt und erweitert, allmählich einen Grad von Gewißheit erlangen, welche einem Beweise gleichzustellen ist: es ist genug um die Philosophie zur eifrigen Erforschung auch dieses Gebietes aufzufordern, aber auch zum klaren Bewußtsein ihres Thuns und seiner nothwendigen Begränzung zu bringen. Was fruchtet hier ein renommistisches Orakel-

Digitized by Google

reden, welches in der besonnensten Wissenschaft vielmehr zum Schaden und zur Beschämung ausschlagen muß?

Dennoch nehmen wir von dem günstigen und empfehlenden Urtheile über das erwähnte Werk kein Wort zurück. Bei dem fast noch nie so erlebten Mangel an spekulativer Zeugungskraft, bei der merkbaren Verödung an allen neuen, lebendurchdringenden Ideen, die unsere gegenwärtige philosophische Litteratur trotz ihrer Vielthätigkeit mit einer Art von Bettelstolz zur Schau trägt, dient es schon zur Erfrischung, einem jungen, gedankenschöpferischen, dabei tiefernsten und gesinnungsvollen Streben zu begegnen, das mit der kecken Zuversicht eines experimentirenden Erkennens in den tiefsten Kern der Fragen eindringt und dann doch immer eine Gedankenbeute hervorholt. Für die bedeutendsten Seiten des Buches halten wir noch die durchgehende Polemik gegen die Negativität der „Philosophanten", deren angeblich wissenschaftliche und objektiv sich verhaltende Behauptungen er, oft nur in wenigen Worten, auf das Schlagendste ihrer Oberflächlichkeit und Plattheit überführt. Wir hoffen den Verf. noch oft in immer gereifteren und durchbildetern Werken begrüßen zu können.

Noch ehe der Druck dieser Abtheilung vollendet werden konnte, kam dem Ref. eine neue, an das eben beurtheilte Werk sich anschließende kleine Schrift desselben Verfassers zur Hand:

„Spekulative Studien von Constantin Frantz. Erstes Heft: über die Freiheit, Berlin 1843.

Auch dieser eine kurze Erwähnung zuzuwenden, hält Ref. für angemessen, nicht nur wegen des sehr bedeutenden philosophischen Gehalts, welcher auch hier den Hauptgedanken dieser Schrift ausmacht, sondern zugleich deßhalb, weil Behandlung und Darstellungsweise nur allzusehr den an der ersten Schrift charakterisirten gleichen, so daß auch bei der zweiten Lob und Tadel, Hoffnung und Warnung für den Verfasser nur bestätigend sich aussprechen könnten. Statt der Beweise in ruhiger Begriffsentwicklung giebt er fast nur Axiome, gewagte Behauptungen und Gedankensprünge, Betheurungen in polemischer oder persuasorischer Wendung, welche Manier sich jetzt sogar bis zu dem Kanon ge-

Digitized by Google

steigert hat, daß „keine Philosophie ihr Princip beweise“ (S. 28), d. h. es nur setze, und es dann auf den Erfolg ankommen lasse, ob sie aus ihm das Dasein erklären könne oder nicht. Ebenso sagt er anderswo, eine Philosophie der Freiheit habe keine zwingenden Beweise, wolle überhaupt sich nicht aufdringen, könne nur sich mittheilen an den, welcher Empfänglichkeit für sie habe, sich in ihre Anschauungen „hineinschauen“ könne u. dgl. Was an diesen Sätzen richtig ist, verkennen wir nicht: — in der That kann der Philosophirende nur soweit die Welt und das Dasein erklären, wieweit sie selber ihm klar geworden ist in tiefer, selbsterlebter Anschauung, und nur wer die Freiheit innerlichst empfunden hat, wer in ihrem erfrischenden Aether den eigenen Geist ausgeweitet hat, wer daher auch jedem Andern seine freie Individualität gönnt, kann sie zum spekulativen Principe erheben und in allem Wirklichen sie wiederfinden wollen. Aber damit hängen gar nicht zusammen die allgemeinen Anforderungen an die wissenschaftliche Reife und Objektivität des Denkens, mit der jenes Princip, wenn es eben als das universale erkannt worden ist, sich zum Systeme der Philosophie durchzuführen hat, noch dazu, da dem, welcher es ergriffen hat, das Bewußtsein beiwohnt, kein anderes ächtes philosophisches Princip sich gegenüber stehen gelassen, sondern sie insgesammt in dem seinigen vermittelt und versöhnt zu haben.

Bei allem dem erkennt Ref. den Grundgedanken der neuen Freiheitslehre, wie der Verfasser ihn wenigstens am Wesen des menschlichen Geistes dargestellt hat, für einen durchaus richtigen, und sich in diesem Bereich mit demselben einverstanden, ohne darum weder in der metaphysischen Theorie, die darauf gebaut wird, und deren Unzureichendes und Willkührliches vielmehr hier klar an den Tag kommt, noch in die weitern Folgerungen, welche der Verf. für die bestimmten Gebiete der Philosophie des Geistes und der praktischen Philosophie daraus zieht, einstimmen zu können. Schälen wir jedoch jenen einfachen Gedanken aus seinen Umhüllungen heraus, so hat derselbe für sich eine solche Evidenz, zugleich ist er mit solcher Energie von dem Verfasser dargelegt

Digitized by Google

worden, daß wir darin und um deßwillen der Schrift gerade im gegenwärtigen Zeitpunkte eine nicht geringe Bedeutung beilegen müssen. Der Freiheit, dem Willen ist das Primat in der Philosophie zuzugestehen, — wer hat nicht seit Hegel oder in Opposition gegen ihn dieß ausgesprochen, überhaupt mehr oder minder ausdrücklich sich zu diesem Gedanken bekannt, ohne daß bei jenen Behauptenden entschieden und principiell die Philosophie damit einen Schritt über Hegel hinaus gethan hätte! Da zeigt nun eben der Verf. hier und in der vorigen Schrift von allen Seiten, und dieß macht das Wichtige seiner Polemik gegen das gesammte Hegelthum aus, daß das Princip der bloßen Immanenz dem Begriffe der Freiheit nicht genugthun könne. Wäre nur dieß allgemein erkannt, so würde auch von jener Seite her ein wichtiger Schritt zur allgemeinen Verständigung geschehen sein!

Damit ergiebt sich aber, daß von jenem Principe der Freiheit aus die ganze Metaphysik, die Hauptbegriffe der spekulativen Theologie umgebildet werden müssen. Der Ref. hat diese Umbildung mit dem Schöpfungsbegriffe vorzunehmen versucht, ohne daß diese Darstellung (Z. Schr. Bd. IX. S. 196: „die Idee der Schöpfung") von denen, welche sie bis jetzt einer Kritik unterworfen haben, anders wäre betrachtet worden, denn als eine selbstbeliebte Hypothese oder eine paradoxe Neuerung, um nicht bei dem längst angebahnten Alten zu bleiben, — ohne Einsicht in die tiefe Nothwendigkeit, welche von jenem Principe aus nur diese Fassung des Begriffes übrig ließ, und in die entscheidenden Folgen für eine vollständige, die Erkenntniß, wie das Gemüth gleicher Weise befriedigende Entwicklung der theistischen Philosophie.

Der Verf. hat nach unserer Ueberzeugung diese Entwicklung nicht gegeben, aber den entscheidenden Gedanken, der sie einleitet, mit höchster Kraft und Klarheit, gewissermaßen in Gestalt eines Problems, ausgesprochen. Daran halten wir uns zunächst, wenn wir die Bedeutung jener Schrift würdigen wollen.

Ist der menschliche Geist frei, ist er in Allem, was in ihm sich verwirklicht, seine eigene That: so ist er auch nicht geschaffen — er kann nicht Produkt, Gesetztes, fertig Hingestell-

Digitized by Google

tes, eines fremden, wenn auch absoluten Willens sein; wie man im gewöhnlichen Theismus den Begriff des göttlichen Schaffens bestimmt. Dieß halten wir für den nächsten ganz unabweislichen Gedanken, der, wenn man redlich und gründlich zusehen will, den bisherigen theistischen Schöpfungsbegriff als einen völlig ungenügenden, durchaus umzubildenden verräth. Hier bleibt dem Konsequenten keine Wahl, als entweder sich am pantheistischen Gottes- und Schöpfungsbegriff genügen zu lassen, nach welchem die Wirklichkeit und Freiheit des individuellen Geistes lediglich die eigene Selbstverwirklichung Gottes ist, oder wenn man sich von dem Unzureichenden dieses Standpunktes überhaupt, unter Anderm auch durch eine tiefere Erwägung des Begriffes der Freiheit, überzeugt hat, dann eine weitere und eigentliche Vermittlung zu suchen zwischen dem Satze: der endlich persönliche Geist (weiter überhaupt die individuelle Kreatur) ist wirklich nur, sofern er selbst sich verwirklicht (schafft); und dem zweiten: der endliche Geist (die Kreatur) ist wirklich nur, sofern sie durch Gott ist. Erst wenn erkannt ist, wie beide Sätze ihre ganze, ungeschmälerte Geltung behalten müssen, kann der rechte Schöpfungsbegriff auch nur gesucht werden. Bis dahin, daß jenen Beurtheilern das Bedürfniß solcher Vermittlung entsteht, mögen sie wenigstens ablassen, von der einen oder der andern Seite her mich zu ihren bisherigen gleicher Weise einseitigen Vorstellungen zurückbekehren zu wollen, welche beide ich nicht ohne reifliches Ermessen abgelegt.

Jenem Fundamentalsatze hat nun unser Verfasser die weitere Entwicklung gegeben: Ist der menschliche Geist frei, so hat er lediglich sich selbst geschaffen. Aber da er ferner in Mitte einer Natur lebt, auf welche er wirkt, in deren Gang er überall eingreift, die sich seinem Willen fügt, und überhaupt ihm nichts Fremdes ist: so hat er auch die Natur geschaffen. Aber endlich ist der menschliche Geist zertheilt in die Vielheit von Individuen, er existirt nur als diese Mannigfaltigkeit. Dennoch ist diese wiederum durch das Bedürfniß gegenseitiger Mittheilung, durch die Bande der Liebe und die durchwirkende Macht des Denkens und der Freiheit zur Einheit verbunden, welche verräth, daß jene Zer-

Digitized by Google

spaltung in Individuen nur der Erscheinungswelt, nicht dem wahren Sein angehört: der menschliche Geist ist in der Ewigkeit, welche der Zeit vorangeht und als das in ihr Erscheinende ihr zu Grunde liegt, Eins gewesen; erst mit der Entstehung der Zeitwelt hat er sich in Individuen geschieden. Diese Einheit ist der göttliche Logos, die sich selbst setzende Ebenbildlichkeit Gottes, dieselbe, welche in diesem Selbstsetzungs- und Erkennungsakte auch die Natur geschaffen.

Ist nun aber die Menschheit aus dem Ewigen herausgetreten und eben nur dadurch ein Mannigfaltiges von Individuen geworden, daß sie sich mit der Zeit und mit der Natur verflochten hat: so kann ihr Ziel wiederum nur die Ewigkeit sein; in diese zurückzukehren ist Inhalt und Zweck ihrer (geschichtlichen) Entwicklung, d. h. der Entwicklung, zur Freiheit — aus den Naturbedingungen, und der Freiheit — durch Verwirklichung der Freiheit Aller, in der auch nur der Einzelne völlig frei sein kann: — daraus ergiebt sich ein Abriß der praktischen Philosophie, der Begriffe des Staates, der Familie, der Kirche, in welchen der Verf. besonders gegen die Vorstellung eines (abstrakten) „Vernunftstaates" eifert (S. 83 f.), der seinen allgemeinen Ideen das Leben und die Freiheit der Persönlichkeiten opfert. Jede Constitution, nach allgemeinen Begriffen gemacht, sei nichts Anderes, als eine Tyrannei, welche den Volkswillen beschränke, indem jeder im Staate nur das sein solle, was er wolle, u. s. w.

Wiewohl nun Ref. diese Grundlage zum Begriffe des Staates und der staatlichen Freiheit keineswegs für die richtige und in Bezug auf ihre Verwirklichung für eine völlig unbestimmte hält; — er betrachtet den rechten Staat vielmehr als denjenigen, welcher die äußern Bedingungen enthält, innerhalb deren, als allerdings nun allgemeiner und zwingender, die freie Persönlichkeit eines Jeden ihr selber gemäß sich entwickeln und die ihr genügende Wirkenssphäre erhalten kann; wir müssen, wie auch eine sittliche Lebensführung dieß von Innen her uns auferlegt, unsere äußere Freiheit, unser Belieben mannigfach einschränken lassen, um mit voller Energie die innere Freiheit der wahren Persönlichkeit uns

Digitized by Google

zu retten: — so zeigt sich auch ausserdem in dieser ganzen Auffassung des talentvollen Verf. eine merkwürdige Inkonsequenz, welche wir sehr seiner Beachtung für künftige Untersuchungen empfehlen. Nach seinen Begriffen von Staat und Familie hat die Persönlichkeit, — die eigenthümliche Gestalt, welche der Geist in jedem Individuum angenommen, der Genius, wie wir es nennen würden, — höchsten und absoluten Werth; die Freiheit ist ihm nicht als allgemeine, sondern nur als die persönliche wirklich: wie sehr Ref. darüber mit dem Verf. einverstanden ist, braucht kaum gesagt zu werden. Aber dieß stimmt durchaus nicht mit seiner anderweitigen Behauptung, daß der menschliche Geist nur nach seiner Erscheinungsweise ein individueller sei, daß er ebenso in der Ewigkeit der Eine war, wie er in die Einheit zurückstrebe, wonach ihm also die geistige Individualität und Unterschiedenheit (die Person) keine Wahrheit und ewige Bedeutung haben kann. Dieß ist eine der Halbheiten oder Unentschiedenheiten, durch welche seine Ansicht noch dem Hegelthume, überhaupt den abstrakten Begriffen der philosophischen Zeitbildung verhaftet geblieben und in gleichem Grade auch nicht zur vollständigen Fortbildung der Philosophie Fichte's gelangt ist, der mit der höchsten Entschiedenheit die Ewigkeit und unveräußerliche Eigenthümlichkeit des wahren, sittlichen Ich, im Gegensatze zu dem in der Natur befangenen Schein-Ich lehrt*): — bei unserm Verfasser, wie bei Hegel, würde die Konsequenz das Umgekehrte fordern, daß, je mehr das Ich aus den Naturbedingungen in seine Ewigkeit und Geistigkeit sich zurückbildet, es desto begriffsmäßiger, allgemeiner und unpersönlicher, bis zum endlichen Verschwinden seiner Individualität, werden müßte. Die Wahrheit ist wohl zu zeigen, was die Aufgabe der rechten Anthropologie werden muß, — wie in beiderlei Hinsicht, von natürlicher, wie geistiger Seite, jeder Mensch ein durchaus individueller ist, wie aber von seiner geistigen Individualität (seinem Genius) aus auch das Natürliche, Organische in ihm individualisirt und dem Geiste zugebildet wird.

*) Vgl. sein „System der Sittenlehre vom J. 1812“ in seinen nachgelassenen Werken, Bd. III. z. B. S. 70. 71. 75. 55 ff. Vgl. S. 62.

Digitized by Google

Ueberhaupt aber ist es grundentscheidend für die ganze gegenwärtige Philosophie, namentlich wo sie in die praktisch vorliegenden Probleme der Zeit einzugreifen hat, ob ihr der Geist, als der allgemeine oder als der persönliche gedacht, seine höchste Wahrheit habe? Wie man darüber sich entscheidet, davon hängt die Lösung aller Fragen ab, welche die Gegenwart bewegen, bis herunter auf die einzelnen Begriffe des Strafrechts oder der Erziehung. Jeder Anhänger des entgegengesetzten Princips wird auch eine entgegengesetzte Antwort auf jene Fragen in Bereitschaft haben; aber erst dann hat die neue Zeit, das christliche Princip, in der Theorie der Gegenwart gesiegt, und auch die Philosophie sich zum adäquaten Ausdrucke desselben gemacht, wenn das Recht der Individualität in allen Gebieten der geistigen Freiheit erkannt worden ist, — das Recht, welches auf der Anerkenntniß ihrer aus Gott stammenden Ewigkeit beruht.

Aber auch noch in einer andern, spekulativ beurtheilt, ebenso wichtigen Beziehung scheint der Verf. bei dem Halben seines Princips stehen geblieben zu sein. Er betrachtet die Natur als geschaffen durch den menschlichen Geist vor seiner Entzweiung, durch den göttlichen Logos; er entzieht ihr daher ganz folgerichtig die eigentliche Realität und Existenz: sie gehört nur, wie die Einzelgeister, der Erscheinungswelt an. Wir zeigen im Gegentheil: jedes wahrhaft Existirende setzt sich selbst und entwickelt sich aus dem eigenen und eigenthümlichen Grunde; also auch das, was wahrhaft in der Natur existirt und allen ihren Gebilden die unterschiedliche Qualität und unbeschränkte Eigenthümlichkeit aufdrückt: — auch dieses müßte man daher mit dem Verf. das Freie und selbst sich Erschaffende nennen. Erst mit dieser Einsicht ist dem Principe der Freiheit sein volles Recht, seine wahre Universalität gegeben, der Geist nicht zur Natur hinab-, sondern diese zu ihm heraufgezogen worden. Daß diese Einsicht, wie sie metaphysisch begründet wird, allein auch der Erfahrung entspricht und diese erklärt, daß sie, praktisch beherzigt, uns auch in ein humanes Verhältniß zur lebendigen Natur bringen würde, dieß sei nur nebenbei bemerkt.

Digitized by Google

Wichtiger erscheint uns, von hier aus den Schöpfungsbegriff noch einmal in's Auge zu fassen, der freilich mit dem Begriffe der Welterhaltung auf das Innigste zusammenhängt und eigentlich nur in Verbindung mit ihm richtig verstanden werden kann, so daß es ein Wagniß war, das ich nun durch das erregte Mißverständniß zu büßen habe, den Abschnitt von der Weltschöpfung allein dem Publikum vorzulegen, ohne die ergänzende Lehre von der Welterhaltung sogleich hinzuzufügen. Es sei daher gestattet, hier etwas Allgemeineres darüber zu sagen.

Zuerst haben meine Beurtheiler außer Acht gelassen, daß ich nicht, worin sie freilich das Philosophiren allein bestehen lassen mögen, von Begriffsabstraktionen ausgehe, und nun aus ihnen apriori andere Begriffe ableite; also etwa hergebrachter Weise vom Begriffe des unendlichen, unbedingten Wesens anfange, die Welt, als das Endliche, Bedingte ihm gegenüberstelle, und nun aus jenem den Begriff des absoluten Wirkens (Schaffens), für diese den des absoluten Bewirktseins herausfolgere, woraus dann, je nachdem man minder oder mehr die Konsequenz walten läßt, theils theistische, theils pantheistische Folgerungen gezogen werden können. Dieß Alles nenne ich Scholastik, ein Ausspinnen leerer Begriffe, und lege ihm gar keinen wissenschaftlichen Werth bei, wie ich nicht zum ersten Male erkläre. In diesem Sinne bitte ich daher auch meine Philosopheme nirgends auszulegen, oder vielmehr, wenn man ihnen beweisen kann, daß sie nur dieß sind, daß ihnen die Garantie und Nöthigung einer universalen Wirklichkeit nicht zu Grunde liegt, so hätte man sie nach meinem eigenen Geständnisse völlig widerlegt.

Die Spekulation ist nur Denken des Universalwirklichen in seiner Nothwendigkeit, die Metaphysik daher Denken der Idee Gottes aus den Prämissen der Weltwirklichkeit. Daher muß ich auf alle jene gehäuften Fragen Günthers *), die er der vermeintlich aprioristischen Fiktion meines Schöpfungsbegriffes entgegenhält,

*) Eurystheus und Herakles, metalogische Kritiken und Meditationen von W. A. Günther, 1843. S. 487 ff.

Digitized by Google

und den lauten oder versteckten Folgerungen daraus, die einfache Antwort geben, daß alle seine willkührlichen Suppositionen und Möglichkeiten völlig außer dem Bereich jenes Begriffes liegen; er weiß Nichts davon, hat keine Antwort darauf zu geben, sofern nicht die Weltthatsache selbst diese Antwort enthält oder zu derselben den Antrieb giebt. Auch handelt es sich nicht davon, meinen Erfindungen vor denen Anderer den Vorrang zu erringen; vielmehr will ich solchem Erfindungswesen für immer den Abschied geben.

Die Monadenlehre, welche mit dem von mir behaupteten Schöpfungsbegriffe genau zusammenhängt, geht durchaus nur aus der Denknöthigung hervor, welche uns jenes Universalthatsächliche selbst auferlegt. Zunächst ist undenkbar, wie ein Wirkliches irgend einmal zu sein erst angefangen haben oder aufhören könne, entstanden sei und vergehen werde. Es entsteht und vergeht überhaupt nichts Wirkliches; es verändert sich nur in's Unendliche (wie diese Veränderung selbst, der Wechsel der Beschaffenheiten, an ihm möglich sei, interessirt uns hier nicht weiter; die Ontologie hat das allgemeine Problem zu lösen, die besondern Wissenschaften, die besondern Beschaffenheiten zu erklären, welche bei der Veränderung der einzelnen Dinge zu Tage kommen). Aber alles Wirkliche ist sodann ein qualitativ Verschiedenes, in bleibenden und festen Unterschieden sich Ergänzendes. So wenig daher dasselbe neu zu entstehen vermöchte, oder zu vergehen, so gewiß es nur wird, sich verändert: ebenso wenig läßt sich denken, daß ein qualitativ Entschiedenes zu einem Verschiedenen, seinem Andern zu werden vermöge, daß es sich wahrhaft an sich selbst verändere und darin seine Urqualität aufgebe. So zeigt sich, daß das Bleibende, Ewige im wechselnden Wirklichen nicht ein Einiges sei, etwa das Absolute, sondern ein Mannigfaches, Begränztes, selber „Endliches", die nicht gewordene und nicht vergehende, selbst ewige Grundlage alles Werdens der Welterscheinung. Dieß der Grund zu der Lehre von den Urpositionen und Monaden, deren Einheit (wir entwickeln nicht weiter die inhaltsreichen Bestimmungen, die dieser Begriff enthält) das Absolute ist. Nur innerhalb dieser feststehenden und wohl durch keine Dialektik oder So-

Digitized by Google

phistik umzustoßenden Grundbegriffe kann auch der Begriff der Weltschöpfung und Erhaltung fallen, sie weiter durchführend und nach Maaßgabe der Wirklichkeit tiefer und bestimmter ausbildend.

Denn das Wirkliche zeigt sich ferner nicht nur als Unterschiedenes, sondern bei allen wechselnden Beschaffenheiten, in welche es eingeht, nur das ihm Gemäße, seiner Urbestimmtheit Entsprechende hervorbringend: es ist selbstständig, aus sich selbst sich bestimmend gegen Anderes, widerstandsfähig und unverwüstlich gegen alle ihm von Außen kommende Erregungen: kurz nicht bloß qualitativ unterschieden, sondern individuell. Aber eben darum ist es nicht „geschaffen" in dem gemeinen Sinne, übergegangen aus dem Nichtsein zum Sein, als fertig abgesetztes „Produkt eines absoluten Willens", — weil dieß einfach ein Nichtgedanke ist, das Mysterium eines begrifflosen Wortes, in Betreff dessen man sich mit der Auskunft begnügt, daß der absolute schöpferische Wille eben anders beschaffen sei, als der endliche. — Ist diese Bemerkung auch immerhin richtig; so wäre die Welt, als das Resultat eines solchen (einmaligen oder steten) göttlichen Bewirkens, dann gewiß eine andere, als sie universell sich zeigt. Ein bloß gesetztes, selbstloses Produkt kann nicht zugleich ein sich selbst Setzendes, individuell sich Behauptendes und Entwickelndes sein. Beide Bestimmungen sind principiell widerstreitend und unversöhnlich, und wer dennoch ihre Verknüpfung durch jenes Nichtwissen der Macht eines absoluten Willens beschönigen wollte, — da doch vernünftiger Weise nur gesagt werden kann, daß der vollkommenste Wille zwar die vollkommensten Produkte auswirken, diese demungeachtet darum desto weniger die Fähigkeit zeigen werden, sich selbst, und vollends Anderes, Gleichartiges aus sich zu produciren, — der hätte damit überhaupt die Klarheit des Denkens aufgegeben, und gerade das Nichtwissen zum Erklärungsprincip gemacht.

Deßhalb sprechen wir dem bisherigen Pantheismus, wie gewöhnlichen Theismus gegenüber nochmals es aus, durch die universale Weltthatsache dazu genöthigt: so wenig als die (endliche) Welt für die Wirklichkeit des göttlichen Wesens gehalten werden kann, ebenso wenig ist sie bloßes Produkt seiner Wirksamkeit; sie ist

Digitized by Google

ein Mittleres aus Beiden. Dieß ist noch nicht unser Schöpfungsbegriff, aber es enthält die Prämissen, die ihm zu Grunde liegen.

Daher ist, um noch einmal auf den unmittelbar hier vorliegenden Gegenstand zurückzukommen, auch der Begriff einer allgemeinen, an und für sich seienden Freiheit nur ein (Hegelsches) Abstraktum, und es ist ein schon nachgewiesener Grundmangel dieser Philosophie, daß sie nur die Freiheit in abstracto, als Vernunft und Denken, kennt und zum universalen Principe macht, während, der Weltthatsache gemäß, nur Individuelles, in eigenthümlicher Selbstständigkeit sich Gebahrendes existirt; erst dieß genügt dem Begriffe des Freien, welches zugleich nur als das Individuelle wirklich sein kann. Die Vernunft, das Denken, die durchwaltende geistige Einheit, muß als die Seite des Allgemeinen und Nothwendigen am Geiste betrachtet werden; die einzige Nöthigung, welche den Geist treffen kann, ist die zwingende Macht des Denkens, das Anerkennenmüssen der Wahrheit. Der Wille, die Freiheit ist die Seite des geistig Besondern, Individuellen und Eigenen, darum auch dessen, worin jeder Geist nur aus sich selbst sich entscheidet, und keiner überwältigt oder bezwungen zu werden vermag.

Aber in diesen Willen geht auch das Allgemeine des Geistes, sein Denken ein: — und dieß ist die Wurzel der geistigen Individualität des Menschen, dadurch ist er freier Gestalter, Erfinder aller geistigen Möglichkeiten, selbst des Bösen in seiner Brust. Wenn nämlich in der Natur das Denken nur objektiv und auf nothwendige Weise wirkt, gleich dem Zuge einer blinden Weisheit, wenn es in den Thieren das ausmacht, was wir ihren Instinkt nennen: so erscheint es im menschlichen Geiste zuerst individualisirt und damit sich selbst zum freien Subjekt-Objekte werdend. Nur der menschliche Geist in der Reihe des Endlichen ist Denken des Denkens (νόησις τῆς νοήσεως), und wie es mittelst jener Erhebung als „freie Ueberzeugung" mit der individuellen Macht des Geistes sich vereinigt, die Selbstthat seiner Freiheit und Individualität wird, so müssen wir darin das Höchste, Zugespitzteste, darum Eigenste und Unveräußerlichste der Persönlichkeit erkennen.

Digitized by Google

Daß erst aus diesen Prämissen und ihnen gemäß die allgemeinen metaphysischen Fragen, wie die besondersten der praktischen Philosophie ausreichend und nachhaltig gelöst werden können, dieß sollte wohl im Allgemeinen schon klar geworden sein. Es auch noch im Besondern an der vorliegenden interessanten und anregenden Schrift gezeigt zu haben, möge nicht für unzweckmäßig gefunden werden.

Das Sendschreiben des Herrn Geh. J.Rath Dorguth an Herrn Professor Rosenkranz über „die falsche Wurzel des Idealismus" hier zu erwähnen, veranlaßte den Ref. eine längst abzutragende Pflicht der Erkenntlichkeit. Der gefälligen Mittheilung des Verfassers verdanke ich seine bisherigen Schriften und auch die letzte, worin natürlich die Aufforderung liegt, über den „Realrationalismus", in welchem der Verf. „das absolute Licht" der Philosophie zu verkündigen gewiß ist, mich auch öffentlich zu erklären. Warum es bisher nicht geschehen, ist weder in jenem vornehmen Ignorirenwollen zu suchen, über welches, als eine gleisnerische Untugend unserer Zeit, der Verf. mit Recht sich beklagt, noch in dem stillen Bekenntniß, seinen Gründen gegen den Idealismus mich gefangen geben zu müssen: vielmehr glaubte Ref., daß das Urtheil der meisten Philosophen über das neue System so ziemlich dasselbe und ein nicht schwer zu fixirendes sein werde. — Der Grundfehler des Idealismus liegt nach dem Verf. in der unbewußten Vermischung der Begriffe: Vernunft und vernünftig. Jeder idealistische Denkmeister suche nämlich mit seiner Vernunft das Vernünftige, d. h. das objektiv Vernünftige, — nicht aber so zu erkennen, daß er seine Natur studirte, sondern, überzeugt, selbst Vernunft zu haben, glaube er, rein durch dieselbe das Material der Dinge, wie der Begriffe, erkennen und bestimmen zu können. Ihm ist die Menschenvernunft „ein Magazin der objektiven Wahrheit und Weisheit, mindestens eine Wünschelruthe, ein Zauberstab oder Spürnase, analog dem Magnete, dem Trüffelhunde" u. s. w. (S. 6. 7. 11). Dieß sei aber eine offenbare

Digitized by Google

Selbsttäuschung, welche sich auch in ihren weitern Folgen an den idealistischen Systemen genugsam zeige, indem jedes eine andere Musterkarte von Vernunft, und einen anderen Weltentwurf aus derselben vorweist. Dieß die „Narrheit" des Idealismus.

Aber ebenso wenig hat die Vorstellung des „Geistes" objektive Realität: was der Idealist „Geist", vollends „subjektiven Geist" nennt, ist nichts Anderes als „das Sichwissen des Intellekts", das Bewußtwerden der in unserer Natur sich bildenden Thätigkeiten, die wir, wie jene Natur und alle äußern Dinge, nur ihrer „Erscheinung" nach kennen: weßhalb an die Stelle einer sogenannten Philosophie des Geistes, eine „Physiologie des Intellekts", treten muß, welche jene in's Bewußtsein eintretenden Thätigkeiten wissenschaftlich zu ordnen und in ihren verschiedenen Disciplinen zu verzeichnen hat. Damit hat uns der Verf. selbst (S. 11) „auf den Standpunkt seines Realrationalismus gestellt, aus welchem wir seine Konsequenz von A bis Z verständlich finden können". Er erkennt demnach überhaupt kein Aprioriſches an; er concentrirt Alles in den von ihm erneuerten Locke'schen Satz: »non est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu« (S. 14). Der Verf. hätte vielleicht historisch wissen können, daß von Leibnitz an bis auf Hegel hin auch der Idealismus sich diesen Satz, als einen in seiner Begränzung völlig richtigen, längst angeeignet hat, doch nicht ohne den ergänzenden Zusatz, daß der intellectus selbst schon in sensu gegenwärtig sei. Indeß wird diese und die andern damit verwandten Punkte unser verehrter College in Königsberg gewiß lichtvoller und allgemein belehrender in seiner Erwiederung ausführen, als es uns hier in der Kürze gelingen könnte! Was endlich das Aprioriſiren aus reiner Vernunft betrifft, dessen der Verf. den Hegel'schen Idealismus anklagt: so hat schon vor zehn Jahren Gruppe in geistvoller Polemik sich darüber ausgelassen und bis auf diesen Tag, bis auf den Inhalt des vorliegenden Aufsatzes, hat man nicht ermangelt, ihm durch Polemik und durch positive Leistung seine Gränze und das bestimmtere Bewußtsein seines eigentlichen Umfangs zu geben.

Digitized by Google

Die innere Wahrheit der Religion.

Von

Dr. Karl Bayer.

Indem wir den Begriff der innern Wahrheit als Princip des religiösen Bewußtseins darzustellen unternehmen, liegt uns ob, zu zeigen, zuerst, daß der Begriff der innern Wahrheit, als das allgemeine und unbedingte Kriterion der Wahrheit, auch der Grund des religiösen Glaubens und die ursprüngliche Erkenntnißquelle für das religiöse Bewußtsein ist; sodann, daß der Begriff der innern Wahrheit in der Idee der göttlichen Vollkommenheit begründet und begriffen ist; endlich, daß die Anerkennung dieses Principes der innern Wahrheit die wahre Frömmigkeit wirkt und die wahre Gemeinschaft hervorbringt. Zuerst also werden wir sehen, wie der Wahrheitsbegriff vermöge seiner Form, d. i. Kraft seiner Allgemeinheit und unbedingten Nothwendigkeit, auch in der Religion Realität und Giltigkeit hat; sodann worin sein Wesen besteht, wodurch die Idee der Wahrheit eine inhaltsvolle, eine gehaltvolle Kategorie ist; endlich welche Wirkungen dieß Princip hat, welche sittliche Folgerungen aus ihm sich ergeben. In dieser dreifachen Rücksicht verweist der Verf. auf seine frühern Darstellungen: „der Begriff der innern Wahrheit" (in der Zeitschrift für praktische Philosophie 1. Heft) und „die Idee der Wahrheit als wissenschaftliches Problem" (Zeitsch. f. Philos. u. spekul. Theolog. X. 2.).

Digitized by Google

Die Allgemeinheit und unbedingte Giltigkeit des Princips der innern Wahrheit folgt aus der Wahrheit göttlichem Wesen. Wahrhaft allgemein und unbedingt giltig ist das, was in sich selbstständig ist, was durch sich selbst besteht und um seiner selbst willen ist, — das selbstgenugsame Wesen. So selbstständig und selbstgenugsam sind die Bestimmungen und Eigenschaften des göttlichen Wesens, die Ideen: selbstständigen Werth hat die Tugend, denn sie ist in der göttlichen Heiligkeit begründet, selbstständigen Werth hat die Freiheit, denn sie stammt aus dem Geiste Gottes, selbstständigen Werth, selbstständige Würde und Bedeutsamkeit hat die Wahrheit, denn sie ist ein Act der Vollkommenheit.

Begründet und begriffen in der göttlichen Vollkommenheit ist die Wahrheit innerlich selbstständig, und in dieser innern Selbstständigkeit ist sie allgemein giltig und unbedingt nothwendig. Die Wahrheit als in sich selbstständig umfaßt alle Gebiete des Seins und des Lebens, bestimmt alle Gedanken und Willensentschlüsse des Geistes; sie ist ein ausnahmloses Gesetz, ein allumfassendes Princip, eine allbeherrschende Macht, der selbstgenugsame Zweck. Zwar sind alle metaphysischen, alle ethischen und geistigen Kategorieen so göttlichen Wesens, daß sie durch ihre innere Selbstständigkeit zugleich den Charakter unbedingter Nothwendigkeit und allgemeiner Giltigkeit haben, aber die Wahrheit hat diesen Vorzug in eminentem Sinne. Denn sie ist selbst dieser göttlichen Selbstständigkeit Selbstbezeugung, der göttlichen Vollkommenheit Selbstbewußtsein; so daß der Charakter unbedingter Allgemeingiltigkeit nicht nur zum Wesen der Wahrheit gehört, sondern so, daß diese Allgemeinheit die Form ist, unter der allein sie sich darstellen, unter der allein sie erscheinen kann: die Wahrheit ist als solche nur wirklich, indem sie den Glauben an sich selbst mittheilt, die Ueberzeugung von ihrer innern Realität hervorruft.

Ueberall, wo Wahrheit ist und Wahrheit erkannt wird, — objectiv und subjectiv — ist es die innerliche Selbstständigkeit der Wahrheit, die innere Wahrheit, die sich selbst darstellt und bezeuget; alle Gebiete der Natur und des Geistes umfassend, ist sie die innere Kraft des Lebens und der Freiheit und zugleich der

Digitized by Google

Grund aller unsrer Vorstellungen, die ursprüngliche Selbstgewißheit aller Gedanken, die ursprüngliche und allgemeine Quelle unserer Erkenntnisse, die bewegende Kraft unserer Willensentschlüsse. Was wahr ist, ist wahr durch sich selbst, in sich selbstständig — und wir erkennen das Wahre durch ein Wahrheitserkennungsorgan, das so untrüglich ist und ewig und heilig, und heiliger noch und untrüglicher, als das sittliche Gewissen.

Daß wir Etwas für wahr hielten, was wir nicht als innerlich wahr erkannt, ist metaphysisch und psychologisch unmöglich: unmöglich ist es, aus einer andern Quelle der Wahrheit Erkenntniß zu schöpfen, als aus dem Quelle des ursprünglichen Sinnes für die innere Wahrheit, der Wahrheitsbegeisterung. Wahrheit ist die ursprünglich freieste That des göttlichen Wesens, in der Gott sein Wesen selbst bezeuget: aus diesem Begriffe der Wahrheit folgt, daß sie nur von der Freiheit begriffen, geliebt, aufgenommen werden kann, daß nur ein diesem ursprünglichen göttlichen Freiheitsacte entsprechender Act der Freiheit im menschlichen Geiste Wahrheit finden und fühlen kann. Dieser ursprüngliche Act der Freiheit im menschlichen Geiste ist das Wahrheitserkennungsorgan, der Sinn der innern Wahrheit: sei es, daß diese innerste That des Geistes sich zu fühlen gibt als Bedürfniß, oder sich erweiset als Trieb, oder als Fähigkeit sich darstellt oder als Liebe der Wahrheit, — es ist der ursprüngliche Act des Geistes, durch den er Geist ist, der Act der Geistigkeit, der als Organ der innern Wahrheit die Wahrheit ergreift in ihrer innern Genugsamkeit und Gewißheit. Es kann nicht anders sein, die psychologische Erfahrung bestätigt diese metaphysische Wahrheit. Denn, abgesehen von den verschiedenen Formen des Bewußtseins, und abgesehen von den verschiedenen Graden der Gewißheit, wie gelange ich dazu, Etwas für wahr zu halten, als wahr anzuerkennen? Wodurch entsteht mir die Vorstellung und die Ansicht, die Erkenntniß und die Ueberzeugung? Als wahr erkenne ich an, was mich zur Anerkennung seiner selbst nöthiget. Diese Nöthigung aber ist nicht eine äußere Gewalt, die ich erfahre, sondern ein Aufruf an meine Freiheit: die innere Selbstständigkeit der von mir anerkannten

Digitized by Google

Wahrheit ist auch das Wesen des Geistes. Wahrheit erkennend bin ich frei und glücklich, weil dieser Act der Erkenntniß innigstes Einverständniß meines Geistes mit dem ist, was in sich selbst freies ewiges selbstständiges Leben ist. Eine äußere Gewalt könnte dich nöthigen, was in sich selbst sich widerspricht, als wahr anzuerkennen, was dem Gesetz der Sittlichkeit, dem Wesen des denkenden Geistes widerspricht, als göttliche Offenbarung aufzunehmen: was aber in sich selbst wahr ist, was wahr ist, weil es aus dem Wesen der Natur und des Geistes folgt, was göttlich wahr und selbstgewiß ist, ergreift dich mit unwiderstehlicher Evidenz, erregt deine innerste Thätigkeit, wirket in deinem Geiste freie Zustimmung, in deinem Herzen inniges Einverständniß und Freudigkeit im Gemüthe. In dem Maße, als eine Vorstellung ihre Beglaubigung in sich selbst trägt, und in dem Grade, in dem eine Ansicht auf die innere Evidenz der Wahrheit sich gründet, wird jene zur Erkenntniß, diese zur Ueberzeugung: ich erkenne das, dessen innere Nothwendigkeit ich einsehe, und ich bin überzeugt von dem, was als innerlich wahr mir gewiß geworden ist.

Dieser Glaube an die Wahrheit, als an die auf sich selbst ruhende, ist das eigenthümliche Organ der spekulativen Wissenschaft und Gesinnung: es ist dieß Princip aber nicht ein specifisch eigenthümlicher Charakter der Spekulation, sondern auch — aber ohne daß derselbige sich dessen bewußt ist — das Princip des religiösen Glaubens und die nothwendige Voraussetzung des Offenbarungsglaubens. Der Offenbarungsglaube ruht zunächst auf einer innern Erfahrung des Herzens und auf einem Gemüthsentschlusse, diesen Trost des Herzens in sich walten zu lassen, diesen Offenbarungsinhalt in sich aufzunehmen, dem Geiste dieser Offenbarung sich hinzugeben. Aber dieser Entschluß, diese Erfahrung setzen einen Begriff, ein Urtheil, einen Schluß des Wahrheitssinnes voraus: der Offenbarungsglaube ruht auf einem Urtheil und Schluß der Vernunft. Vernunft ist Wahrheitserkenntniß. — Als göttliche Offenbarung nimmst du auf, als göttliche Wahrheit erkennest du an, was mit der Idee der Göttlichkeit übereinstimmt: die Uebereinstimmung des Glau-

Digitized by Google

bensinhaltes mit der Idee der Göttlichkeit ist die nothwendige Voraussetzung für den Glauben. So beruht auf dem innern Wahrheitskriterium auch der Offenbarungsglaube, auf dem Begriffe der innern Wahrheit beruht die beglückende Herzenserfahrung von der trostreichen und beseeligenden Kraft des Glaubensinhaltes, auf der Gewißheit von der innern Evidenz der Wahrheit beruht der Entschluß, sich dem Geiste der Offenbarung hinzugeben, das Vertrauen, die Zuversicht, das Einverständniß unserer Seele mit der Wahrheitsverkündigung.

Nur die größte Selbsttäuschung kann diese Nothwendigkeit die Menschen vergessen lassen: wer diese Nothwendigkeit, diesen Zusammenhang nicht einsieht, macht ein particulares Bedürfniß und den Entschluß der Selbstsucht zu Prämissen seines Glaubens. Ein wahrer Erkenntnißgrund, ein wahres Axiom, ein wahrer Obersatz im Gedankenschlusse kann nur sein eine metaphysische Wahrheit, eine ewige, heilige, auf sich selbst beruhende, durch sich selbst evidente, selbst keines Beweises bedürftige Wahrheit. Aber alle diejenigen, die sich des ursprünglichen Wahrheitszeugnisses, das der Aufnahme der Offenbarung vorhergegangen ist, das sie bestimmt und geleitet hat, nicht bewußt sind oder nicht bewußt werden wollen, machen ihr Bedürfniß zum Fundament ihrer Beweisführung für die Wahrheit ihres Glaubens und schließen also: „wir bedürfen einer Lehre, die uns Ruhe und Frieden gewährt, dieser Offenbarungsinhalt befriedigt unser Bedürfniß, also ist diese Offenbarung wahr.“ Dieß ist der unsittliche, der selbstsüchtige Glaube.

Der sittliche, der uneigennützige Glaube hat zu seinem Fundamente die Ueberzeugung von der Selbstständigkeit der Wahrheit, den Begriff von der Göttlichkeit Gottes: er glaubt an die innere Wahrheit der Offenbarung, die er aufnimmt, er erkennt sie als wahr an, weil sie innerlich wahr, weil sie mit der Heiligkeit Gottes übereinstimmt, weil sie der göttlichen Vollkommenheit Ausdruck und Darstellung ist. Der sittliche Glaube ist die Ueberzeugung von der innern Wahrheit der Religion.

Wollen wir nun Zeugnisse und Auctoritäten für jene Formen

Digitized by Google

des Glaubens suchen, der das Wahrheitszeugniß des eigenen Geistes verläugnet, so ist dieser Glaube nicht in der unsichern und abgeleiteten Darstellung, wie er in der herrschenden Richtung der Zeit erscheint, zu betrachten, sondern in der ursprünglichen, selbstständigen Form, bei urkräftigen Geistern, wie Hamann. Die Kraft und Tiefe seines Geistes, die schöpferische Freiheit seines Geistes zeigt Hamann am Glänzendsten darin, daß er den materiellen und geistigen Bezug der Dinge und Verhältnisse auf sich selbst erkennt, besonders aber ein wahres und tiefes Gefühl für sinnliche Wirklichkeit hat. Deßhalb hat er mächtig und fruchtbar gewirkt gegenüber dem abstrakten und einseitigen Idealismus, der sich der sinnlichen Wirklichkeit der Dinge schämt; aber er konnte nicht dem höchsten Bedürfniß genügen, er hat Nichts gethan für die wahre christliche Weisheit. Wir bedürfen nicht nur des Glaubens an die sinnliche Realität und reelle Sinnlichkeit der Geschichte, — wir bedürfen noch mehr des neuen geistigen Sinnes für die innere geistige Wahrheit des Christenthums. Die wahre Tiefe und Reinheit des christlichen Glaubens ist eine Unschuld des Geistes, eine Lauterkeit des Gemüthes, eine geistige Klarheit und Freiheit, eine Liebe, die unendlich erhaben ist über die Controversen, in denen allein Hamann sich bewegt. Die Zeugnisse des innern Wahrheitssinnes hat Hamann nicht anerkannt, die Bedeutung des Gewissens hat er gänzlich verkannt, was wahr und gut sei, ist in dieser Glaubensform ein willkührlicher Beschluß eines willkührlichen Gottes: wie soll der Mensch darum wissen? Was wahr und gut ist, ist aber nur wahr und gut durch die göttliche Vollkommenheit, weil so zu wollen, so zu denken göttlich ist: dieser Wahrheit und Heiligkeit innere Selbstständigkeit macht es nothwendig, daß der Mensch sie erfasse mit freiem Gewissen und in freier Erkenntniß.

Dieß Gefühl und Bewußtsein der göttlichen Vollkommenheit, die uns sagen, was gut ist und wahr, ist das Postulat des wahren, des neutestamentlichen historischen Christenthums: im Alten Testament ist das Sittengesetz auf den göttlichen Urheber zurückgeführt, aber nicht so, daß es aus seiner Göttlichkeit abgeleitet

Digitized by Google

wäre: — Tugend und Wahrheit sind nicht als selbstständig göttlich gedacht, wo man sie auf einen „urkundlichen Vertrag Gottes mit den Menschen" zurückführt. Hamann sagt: „der charakteristische Unterschied zwischen Judenthum und Christenthum betrifft weder un- noch mittelbare Offenbarung, — noch ewige Wahrheiten und Lehrmeinungen — noch Ceremonial- und Sittengesetze —, sondern lediglich zeitliche Geschichtswahrheiten, die sich zu einer Zeit zugetragen haben, und niemals wiederkommen, — Thatsachen, die durch einen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen in einem Zeitraum und Endpunkte wahr geworden, und also nur von diesem Punkte der Zeit und des Raumes als wahr gedacht werden können und durch Autorität bestätigt werden müssen." Welche Vorstellungen vom Wesen der Wahrheit! welcher Mangel an Mitgefühl für die neutestamentliche Geschichte! Eine Reihe falscher Schlüsse ist in diesen Worten zusammengedrängt.

Die Geschichte des Neuen Testaments ist durch „einen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen" zwar wirklich geworden, aber „*wahr*" ist das Christenthum durch die Liebesthat Gottes, durch Gottes ewigen Liebesentschluß. Wahr ist das Christenthum durch seine ewige, innere, heilige Wahrheit: und in dieser innerlichen Selbstständigkeit ist es zugleich ein Inbegriff von geistigen Wahrheiten, durch deren Verkündigung das Neue Testament specifisch vom Alten Testament sich unterscheidet, — durch deren Anerkennung die christliche Welt sich specifisch unterscheidet von dem vor-christlichen Alterthum. Wer dieß nicht einsieht, hat sich selbst nicht erkannt, hat sein eigen Herz nicht verstanden, hat nie empfunden, was der volle Glaube an die Wahrheit sei, was gesinnungsvolle Ueberzeugung vermöge. Jene gewaltsame, willkührliche, unwahre Trennung und Entgegensetzung der geschichtlichen Thatsache und der geistigen Wahrheit, durch welche die Thatsache wirklich geworden, können wir uns nur aus Selbsttäuschung erklären: der Gläubige weiß nicht, oder will es sich selbst nicht gestehen, was ihn zur Anerkennung eben dieser Geschichte als eines göttlichen Offenbarungswortes vermocht, was ihn befähigt hat, zu unterscheiden und zu erkennen.

Digitized by Google

Du hörst die Geschichte vom barmherzigen Samariter: — diese Liebe ergreift dein Herz, diese Liebe bezwingt dir das Herz, überzeugt dich von der Gewißheit der göttlichen Liebe, du forschest sehnsuchtsvoll und beklommen nach neuen Erweisungen, nach neuen Thaten dieser heiligen Liebe: daß Christus dieß Gleichniß gebraucht hat, daß eine göttliche Lehre in ihm uns enthüllt ist — dieß ist gewiß durch das innere Zeugniß der Wahrheit. Zu sein wie Christus gewesen ist, heißet ein Christ sein: ein Christ ist, wer zu werden strebet, wie Christus gewesen ist. Einem solchen Menschen verschwindet die unwahre und thörichte Entgegensetzung geschichtlicher Thatsachen und ewiger Wahrheiten: eine Thatsache ist wahr und bedeutungsvoll, so ferne sie, im Lichte des göttlichen Willens betrachtet, einer ewigen Wahrheit Verwirklichung ist. „Der Christ," sagt Hamann, „glaubt also nicht an Lehrmeinungen der Philosophie." Der Christ glaubt an die Wahrheit als solche, mit lauterem Geiste, mit unschuldigem Geiste, an die Wahrheit, weil sie aus Gott ist.

Gegen diese Form der Gläubigkeit, welche das innere Zeugniß, die Selbstgewißheit der Wahrheit nicht anerkennt, und das Wahrheitserkennungs-Organ im eigenen Geiste verläugnet, sind Lessings Axiomata gerichtet: Lessing hat mit ewigen Zügen, für alle Zeiten, die Grundsätze der sittlich lautern, der gewissenhaften und gesinnungsvollen Schriftauslegung festgestellt: „Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist." „Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat." — „Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen werden soll."

Lessings theologische Streitschriften haben höhere Vorzüge, als ihnen von den Meisten zugestanden werden; sie sind besonders herrlich durch die stille Rührung, das männliche, edle Gefühl, daß sie durchdringt.

Digitized by Google

Kants Kritik des Offenbarungsbegriffes ist einseitig, soferne er die Religion auf die Sittlichkeit ausschließlich beschränkt, sofern er alle theoretischen Ideen auf die Postulate der praktischen Vernunft zurückführt. Aber an dem Einen wahren Grundsatz hält er fest, daß sich, was göttlich wahr sei, auch als sittlich gut erweisen müsse, daß Nichts, was dem Sittengesetz widerspricht, als eine göttliche Offenbarung könne erkannt werden. Er sagt mit Recht: „Ein Glaube, der weder einen bessern Menschen macht, noch einen solchen beweist, macht gar kein Stück der Religion."

Die Lehre Kants ist vollkommen begründet und ausgeführt in Fichte's „Kritik aller Offenbarung." Sowohl die allgemeinen Deductionen des Religions- und Offenbarungsbegriffes, als auch die besondern Kriterien der Offenbarung sind einseitig, soferne sie ausschließlich auf das Princip des Willens gegründet werden und der ethische Standpunkt ausschließlich gelten soll — aber, von dieser Beschränktheit und Einseitigkeit abgesehen, sind diese Kriterien als aus dem Wesen der Sache geschöpft, von bleibender und unwandelbarer Giltigkeit. „Alles, was unmoralisch ist, widerspricht dem Begriffe von Gott. Jede Offenbarung also, die sich durch unmoralische Mittel angekündigt, behauptet, fortgepflanzt hat, ist sicher nicht von Gott. Es ist allemal, die Absicht mag sein, welche sie will, unmoralisch, zu betrügen. — Der Endzweck jeder Offenbarung ist reine Moralität. Dieser ist nur durch Freiheit möglich und läßt sich also nicht erzwingen. — Keine göttliche Religion muß durch Zwang oder Verfolgung sich angekündigt oder ausgebreitet haben. Nur diejenige Offenbarung kann von Gott sein, die sich keiner andern als moralischer Mittel zu ihrer Ankündigung und Verbreitung bedient hat. Der Gehorsam gegen die moralischen Befehle Gottes kann sich nur auf Verehrung und Achtung für seine Heiligkeit gründen, weil er nur in diesem Falle rein moralisch ist. Jede Offenbarung also, die uns durch andere Motive, z. B. angedrohte Strafen oder versprochene Belohnungen, zum Gehorsam bringen will, kann nicht von Gott sein, — denn dergleichen Motive widersprechen der reinen Moralität. (Die Verheißungen können nur als Folgen, nicht als Motive aufgestellt werden)." Dieß

Digitized by Google

sind nach Fichte Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung ihrer Form nach; das allgemeine Kriterium der Göttlichkeit einer Religion in Absicht ihres moralischen Inhaltes ist folgendes: „Nur diejenige Offenbarung, welche ein Princip der Moral, welches mit dem Princip der praktischen Vernunft übereinkommt, und lauter solche moralische Maximen aufstellt, welche sich davon ableiten lassen, kann von Gott sein. — Das Moralgesetz in uns ist die Stimme der reinen Vernunft, der Vernunft in abstracto. Vernunft kann sich nicht nur nicht widersprechen, sondern sie kann auch in verschiedenen Subjekten nichts Verschiedenes aussagen, weil ihr Gebot die reinste Einheit ist, und also Verschiedenheit zugleich Widerspruch sein würde. — Eine Offenbarung, die Maximen enthält, welche dem Princip aller Moral widersprechen, die z. B. Betrug, Verfolgungsgeist, die überhaupt andere Mittel zur Ausbreitung der Wahrheit als Belehrung autorisirt, ist sicher nicht von Gott, denn der Wille Gottes ist dem Moralgesetz gemäß, und was diesem widerspricht kann er weder wollen, noch kann er zulassen, daß Jemand es als seinen Willen ankündige, der außerdem auf seinen Befehl handelt." Und über die Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht der möglichen Darstellung ihres Inhaltes: „Die Heuchelei ist viel schrecklicher als der völlige Unglaube, weil letzterer den Charakter nur so lange, als er dauert, verderbt, der erste aber ihn ohne Hoffnung jemaliger Besserung zu Grunde richtet. — Dieß ist die Folge, welche das Verfahren, den Glauben auf Furcht und Schrecken und auf diesen erpreßten Glauben erst die Moralität gründen zu wollen, nothwendig haben muß, und welche er auch allemal gehabt haben würde, wenn man immer consequent zu Werke gegangen. — Nach Maßgabe dieser Grundsätze würde der einzige Weg, den Glauben in dem Herzen der Menschen hervorzubringen, der sein, ihnen durch Entwicklung des Moralgefühls das Gute erst recht lieb und werth zu machen, und dadurch den Entschluß, gute Menschen zu werden, in ihnen zu wecken. — Ein Jeder wird aus dem Urtheil, das er (bei solcher Ansicht) über Gewinn und Verlust fällt, sein eigen Herz näher kennen lernen." — „Die einzig

Digitized by Google

wahre Probe, ob man Etwas wirklich annehme, ist, ob man danach handelt."

Dieß ist die Erhabenheit der Lehre von der „praktischen Vernunft", in dem Begriffe des Sittengesetzes ein unbedingt giltiges, allgemein nothwendiges, durch sich selbst evidentes, — ein innerlich selbstständiges Wahrheitskriterium erkannt zu haben: ein unendlicher Fortschritt ist dieß Bewußtsein von der Unbedingtheit des Sittengesetzes. Der unwahre Gegensatz von historischer und vernünftiger Wahrheit ist aufgehoben, der sittliche Glaube ist gefordert und angekündigt. Aber dieß ist die Schranke der kritischen Philosophie, die Wahrheit des allgemeinen Geistes auf die Wahrheit der praktischen Vernunft beschränkt zu haben, den ethischen Gesichtspunkt, der doch nur ein besonderer ist, verallgemeinert zu haben. Kant und Fichte deduciren alle göttlichen Eigenschaften aus dem Princip des göttlichen Willens, des Sittengesetzes: er sei heilig und seelig, soferne dieß Sittengesetz ohne alle Einschränkung in ihm herrscht, allmächtig, soferne dieß in Beziehung auf die Sinnenwelt gedacht wird, gerecht, soferne er eine vollkommene Concurrenz zwischen der Sittlichkeit und dem Glücke endlicher vernünftiger Wesen hervorbringt u. s. f.

Statt dieses beschränkten Kriterion der kritischen Philosophie bedürfen wir eines allgemeinen, eines positiven: den Begriff der innern Wahrheit. Was aber der Begriff der innern Wahrheit, der seiner Form nach allgemein und unbedingt giltig ist, seinem Gehalte nach sei, ist der zweite Gesichtspunkt unserer Betrachtung. Der Begriff der innern Wahrheit folgt nicht nur aus der unbedingten Realität des Sittengesetzes, sondern aus dem Begriff innerlicher selbstständiger Vollkommenheit, aus der Idee der Göttlichkeit.

Innere Wahrheit ist der Act der innern Vollkommenheit eines Wesens, innere Wahrheit ist der Act, in dem sich die Genugsamkeit bezeugt, der Selbstbethätigungsact der Vollkommenheit. Innere Wahrheit

Digitized by Google

hat das, was auf der Vollkommenheit seiner Wesens-Verhältnisse beruht, was in sich vollkommen ist und in sich genugsam.

Hat relativ jedwedes Wesen innere Wahrheit und Selbstständigkeit, so ferne es durch die Harmonie seiner Wesens-Verhältnisse, durch eigene innere Kraft und Lebendigkeit besteht, so ist doch dieß Princip innerer Wahrheit am allereigentlichsten giltig und nothwendig auf dem Gebiete der Religion. Die religiöse Wahrheit ist die im absoluten Sinne innerlich wahre; denn Gott ist die Wahrheit, als seiner Vollkommenheit selbst sich bewußt. Gott ist die Wahrheit als seiner Vollkommenheit Selbstbewußtsein — und wahr ist, was Gott gedacht hat, was zu denken seiner Göttlichkeit gemäß ist. Die Idee der Göttlichkeit, der selbstständigen, selbstgenugsamen Vollkommenheit ist Kriterion und Maß aller Realität und Wahrheit. Auch der religiöse Glaube und die religiöse Ueberzeugung hat ihren Ursprung und Grund, den Maßstab für ihre Echtheit und das Kriterion ihrer innern Wahrheit, ihre Beglaubigung, Begründung, Bestätigung und Bewährung in der Idee der Vollkommenheit: wir erkennen das als religiöse Wahrheit, wir glauben an das, was in sich selbst göttlich, was der Idee göttlicher Vollkommenheit entspricht, ihr gemäß ist, aus ihr erfolgt: wir glauben an Jesum Christum, weil er der selbstständige Inbegriff sittlich-geistiger Vollkommenheit ist, — um seiner göttlichen Liebe willen, seiner göttlich lautern, heiligen Liebe. Der Gedanke der Gotteswürdigkeit, der Göttlichkeit ist kein Erzeugniß unerleuchteter Vernunftwillkühr, sondern das Organ der Wahrheit überhaupt, Postulat der sittlich geistigen, der religiösen Vernunft. Ohne dieß innere Licht ist alles Finsterniß, ohne diese göttliche Eingebung ist der Glaube purer Aberglaube und eitler Wahn; Dieß Vollkommenheitsbedürfniß und Vollkommenheitsbewußtsein ist der Ursprung des religiösen Bewußtseins.

Gott ist größer als unser Herz. Aber nicht so, als könnte, was gut vor dem Gewissen der Menschen, bei Gott böse sein,

Digitized by Google

und umgekehrt, nicht so, als sei, was wahr und gut ist, wahr und gut durch einen willkührlichen Beschluß Gottes, als könnte das böse auch gut sein, wenn Gott es anders beschlossen. Es fehlt nicht an Solchen, die ganz folgerichtig, indem sie dem Menschen ein inneres Kriterium der Gotteswürdigkeit, der Gottesgemäßheit, der Göttlichkeit absprechen, zugleich jene äußersten, schaudervollen Consequenzen nicht verläugnen, daß weder das Gute an sich und anders gut ist als durch ein willkührliches Machtgebot eines willkührlichen Gottes, noch der Mensch, was wahr und gut sei, zu wissen vermöge. Was wahr und gut ist, ist wahr und gut, weil Gott es so hat gedacht, gewollt als der, der er ist, nach seiner Freiheit Gesetz, nach der Nothwendigkeit seines heiligen Wesens, weil so zu wollen, so zu denken göttlich ist. Ausdruck der Göttlichkeit ist, weil Gott, indem er so denkt und so will, den Act seiner Göttlichkeit vollzieht, weil er so denkend und so wollend frei ist, seelig ist, Gott ist. Die innere Wahrheit und freie Nothwendigkeit, das innere gesetzmäßige Leben, die eigene Kraft und Beschaffenheit jedes Dinges und jedes Wesens, das, wodurch ein Jedes ist, was es ist, diese innerliche Selbstständigkeit und Eigenartigkeit ist also nicht durch willkührlichen Beschluß, sondern durch innere schöpferische Freiheit den Dingen und Wesen eingeboren und dauernd und unwandelbar. Deßhalb kann der Mensch sein Gewissen, auch wenn er es verleugnet, nicht vernichten, seinen Wahrheitssinn, auch wenn er ihn betrügt, nicht völlig ersticken. Ist Gott größer als unser Herz, so folgt daraus nicht, daß lauter zu sein, ein Vorrecht der göttlichen Heiligkeit, daß uneigennützig zu lieben, ein Vorbehalt der göttlichen Liebe ist, sondern es folgt nur dieß, daß des Reinsten Reinheit nicht rein genug ist vor dem heiligen Gott, daß der Allgenugsame allein genug thun kann dem Gesetze der Heiligkeit, Tugend und Wahrheit, daß menschliche Tugend und menschliche Vernunfterkenntniß ist, was sie ist, nicht im Gegensatz gegen den göttlichen Willen, sondern durch die Abstammung aus dem göttlichen Geiste, durch ihr Begründetsein im göttlichen Willen, durch den lebendigen Zusammenhang und das tiefe Einverständniß mit der göttlichen Wahrheit. Ist Wahrheit Selbstbezeugung

Digitized by Google

innerer Vollkommenheit, so ist, was wahr ist, in sich selbst gewiß, und diese Selbstgewißheit, mit der uns die Wahrheit ergreift, ist das Zeugniß ihrer göttlichen Abstammung und ihrer göttlichen Würde. Tugend und Wahrheit sind selbstständige, heilige Mächte, weil wir in Tugend und Wahrheit des göttlichen Wesens inne werden, weil wir in Tugend und Wahrheit dessen gewiß werden, daß ein Wesen ist von dieser heiligen Genugsamkeit, daß ein Gott ist. Gott in seiner selbstständigen Vollkommenheit will erkannt sein, wie er ist, geliebt sein, wie er ist. Das solcher Göttlichkeit entsprechende Erkennungsorgan ist das geistige und sittliche Gewissen, die lautere und uneigennützige Liebe, aber Vernunft und Liebe und Gewissen haben ihren wahren lebendigen Grund in dem selbstständigen Sinne für Vollkommenheit; — das Bedürfniß, das Gefühl, das Bewußtsein der Vollkommenheit ist das wahre Wahrheitserkennungsorgan, die Kraft der höchsten Liebe, der Ursprung und Grund unsers Glaubens an Gott.

Wir glauben an Gott, weil wir in der Gewißheit selbstständiger Vollkommenheit leben, weben und sind, — wir glauben an Gott, weil ein Wesen sein muß von selbstständiger Genugsamkeit.

Gott ist, — weil Alles, was ist, nur ist durch ein ursprünglich und selbstständig vollkommenes Wesen, weil, daß ein solches Wesen sei, aus dem Begriffe der Vollkommenheit folgt. Daß Gott ist, ist eine innere Wahrheit, die auf sich selbst ruht, keines äußeren Zeugnisses bedurfte, so gewiß als der Begriff der Vollkommenheit ist, der allein wahrhaft selbstständig ist und allein wahrhaftes Zeugniß seiner selbst. Zwar beweiset Alles, daß Gott ist, alles Leben und Sein ist nur möglich unter der Voraussetzung eines Wesens, das in sich selbst genugsam ist, die Gewißheit eines solchen Wesens ist die höchste Prämisse für jeden Beweis: aber was dieser Idee diese Allgemeinheit gibt, ist ihre Selbstgewißheit; — Selbstgewißheit ist Selbstbezeugung der Vollkommenheit. Gott ist, weil Vollkommenheit ist, Gott ist, weil ein seelig und heilig Genügen in sich selbst gedacht werden muß. Gelänge uns auch, jedes einzelne Naturwesen für sich zu denken, als durch innere Kraft bestehend, woher die Einstimmung aller Einzelnen zu einem harmo-

Digitized by Google

nischen Ganzen der Natur, der sittlich geistigen Welt? Diese selbstständige Einheit, unter deren Voraussetzung allein wir denken und sind, das Wesen, von dem wir wissen, daß wir sind, weil es selbst ist, diese selbstgenugsame Einheit ist nur eines Wesens von heiliger Vollkommenheit, ist nur Gottes.

Die Lehre, daß der Gegenstand des Glaubens nicht Gott, sondern des Menschen Wesen sei, beruht auf einem Mangel wahrer geistiger Beobachtung. Daß der Mensch seinen Gott nach seinem eigenen Bilde, so wie er selbst ist, sich denkt, ist eine richtige Beobachtung, aber die Folgerungen, die jene Theorie daraus zieht, sind verkehrt. Der Mensch denkt sich seinen Gott, wie er selbst ist, — aber nicht sowohl, wie er ist, sondern vielmehr wie er sein will, wie er sein zu sollen fühlt, wie er sich denkt, frei von Gebrechen und Unvollkommenheiten. Dieß Vollkommenheitsbedürfniß, dieß Gefühl und Bewußtsein einer Vollkommenheit, in der unsere eigene Natur gereinigt, geläutert, verselbstständigt erschiene, dieser Sinn der Vollkommenheit ist Ursprung und Grund unseres Glaubens an Gott: wir glauben an Gott weil uns der innere Wahrheitssinn sagt, daß wir nicht sind, wie wir sollen, daß ein Wesen ist selbstständig vollkommen, von jeder Beschränktheit frei und der höchsten Güte, der heiligsten Größe fähig.

Die Widerlegung jener Theorie, daß der Mensch sich selbst denkt, wenn er Gott denkt, ist — der große Mensch, der wahre Mensch, der sich solche Thaten abgewinnen kann, daß er Zeugniß von dem selbstständigen Sinne für Vollkommenheit gibt. Uneigennützige Tugend, Aufopferungsfähigkeit, der freie Muth der Wahrheit, das reine Wohlgefallen an der Schönheit entquellen diesem lautern Wahrheitssinn, diesem Sinn für selbstständige, selbstgenugsame Vollkommenheit: alle sittlichen Mächte, das Rechtsgefühl, die Wahrheitsliebe, die Gewissenhaftigkeit, sind in diesem Vollkommenheitssinn beschlossen. In der kritischen Philosophie ist ein Anfang gemacht zur Anerkennung dieses selbstständigen Wahrheitssinnes: das Bewußtsein von der Selbstständigkeit des Sittengesetzes, der Begriff von dem, was sein soll, der kategorische Imperativ ist ein Anfang höhern Wahrheitssinnes. Der Stoicismus der Tugend lebte wieder auf,

Digitized by Google

die Menschheit glaubte wieder an das selbstständig Gute, — sie ertrug es nicht, in Gott zu denken, was ungöttlich ist, was Gottes unwürdig wäre.

Die Beglaubigung der Offenbarung ist ihre innere Wahrheit, ihre innere Wahrheit ist Ausdruck ihrer Göttlichkeit. Religiöser Glaube ist Glaube an die innere Wahrheit der Religion, christlicher Glaube ist Ueberzeugung von der Göttlichkeit des Christenthums. Ein solcher Glaube ist ein sittlicher: sittlich in seinem Motiv, denn das Bedürfniß der Vollkommenheit ist freie Liebe, uneigennützige selbstsuchtslose Liebe, reines Wohlgefallen, lautere Freude; und sittlich in seiner Wirkung, denn nur der Glaube an einen göttlichen Gott macht den Menschen gut und edel. Dieß ist das Wesen der Vollkommenheit, sich selbst mitzutheilen, die Liebe ihrer selbst zu erwecken, wie auch Cartesius sagt: „Res cogitans, si aliquas perfectiones novit, quibus careat, sibi statim ipsas dabit, si sint in sua potestate.“

Pascal gibt statt des innern wahren Kriterion für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums nur solche Kennzeichen an, die theils nicht in der reinen uneigennützigen Liebe begründet sind, theils nicht das Eigenthümliche des christlichen Glaubens bezeichnen. Aimer le Dieu — aber welchen Gott und mit welcher Liebe? Christlicher Glaube ist Liebe Gottes, — aber freie uneigennützige Liebe des selbstgenugsamen Gottes, Liebe Gottes um seiner Göttlichkeit willen, Freude an Gottes Vollkommenheit. Gefühl und Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott ist in seinem Grunde Gefühl der Vollkommenheit: Frömmigkeit ist Vollkommenheitsgefühl, Liebe Gottes um seiner selbst willen. Der Glaubenslehre und Religionswissenschaft wahres Princip ist also nicht das subjective Bewußtsein der Abhängigkeit des Menschen von Gott, sondern der objective Begriff der Vollkommenheit, die Idee der Göttlichkeit, in der allein alle göttlichen Kräfte und Eigenschaften, alle Triebe und Bedürfnisse des menschlichen Herzens, alle Formen und Arten der Geistigkeit begriffen werden können, aus der allein sie alle abzuleiten, auf welche sie zurückzuführen sind.

Digitized by Google

Wenn wir die Vollkommenheit als selbstständiges Princip fassen, so müssen wir die falsche Vorstellung der Vollkommenheit, welche die Meisten beherrscht und kraft welcher sie nur einen formellen Begriff der Vollkommenheit denken können, aufgegeben und einen höhern Standpunkt gewonnen haben. Es sind zu unterscheiden der Begriff relativer, formeller Vollkommenheit, und der Begriff absoluter, inhaltsvoller, selbstständiger Vollkommenheit. Nach der formellen Vorstellung ist das Vollkommene, das was es ist, 1) nur vergleichungsweise (verglichen als Art mit andern Wesen derselben Art oder als Gattung mit andern Gattungen), 2) nur beziehungsweise (bezogen als Mittel auf einen beschränkten Zweck, dienstbar einer fremden Absicht, unterworfen einem äußern Grunde), 3) nur formell (als negative Uebereinstimmung mit sich selbst, als bloße Widerspruchslosigkeit). In der ersten Rücksicht ist ein Individuum vollkommen durch den höhern Grad einer Eigenschaft, durch das größere Maaß einer Kraft; in der zweiten Rücksicht nennen wir ein Mittel, das seinem Zwecke entspricht, vollkommen; in der dritten Rücksicht, in der ein Wesen nur nach seiner innern Widerspruchslosigkeit betrachtet wird, hört man den Bösewicht vollkommen nennen, so gut als den Helden.

Der wahre Begriff der Vollkommenheit aber ist der Begriff unbedingter selbstständiger Genugsamkeit; vollkommen in diesem Sinn ist nicht, was mit Anderm verglichen besser als Anderes ist, sondern das, was über allen Vergleich erhaben, über das Verhältniß der Gattungen und Arten erhaben ist; vollkommen im absoluten Sinn ist nicht, was durch seine Anwendbarkeit und Tauglichkeit fremde Zwecke fördert, sondern das, was selbst Zweck ist, das, was auf sich selbst beruht, und durch sich besteht; im absoluten Sinne vollkommen ist endlich nicht, was nur nicht sich nicht widerspricht, sondern das, was positiv mit sich selbst übereinstimmt, was Gehalt hat, gehaltvolle Einigkeit seiner mit sich, harmonische Einheit und Selbstständigkeit.

Auch Aristoteles unterscheidet mehrere Momente im Begriffe der Vollkommenheit, ohne dieselben auf die Einheit zurückzuführen, in

Digitized by Google

der dieſe ſpeciellen Momente begriffen ſind; die Begriffe der Vollſtändigkeit, der vergleichungsweiſen und der unbedürftigen Vollkommenheit. Der unbedürftigen Vollkommenheit Begriff, — daß nämlich in Beziehung auf das Gute dem Vollkommenen Nichts fehlt, und daß es in ſeiner Art nicht übertroffen werden kann, — bedarf, um der Idee der Vollkommenheit zu entſprechen, daß er vom Gattungsverhältniſſe frei gedacht werde. Bei Spinoza iſt der Begriff der Vollkommenheit, wie der des Guten und Böſen, nur in relativem und im formellen Sinne gefaßt. „Nihil enim, in sua natura spectatum, perfectum dicetur vel imperfectum; praesertim postquam noverimus, omnia, quae fiunt, secundum aeternum ordinem et secundum certas naturae leges fieri.“ Und doch iſt dieſe „ewige Ordnung“ nur denkbar unter der Vorausſetzung unbedingter, bedürfnißloſer, ſelbſtſtändiger Vollkommenheit: Spinozas Subſtanz, der Begriff der Subſtantialität iſt nur ein Theil, nur ein Moment im Begriffe der Vollkommenheit. Platon hat das in ſich freie und allumfaſſende Princip lebendiger gedacht: die Welt iſt ihm gebildet nach dem Urbild der Vollkommenheit. Der Allerzeuger hat den Kosmos gebildet nach der Vollkommenheit, die in ihm ſelbſt iſt, nach der Unvergleichlichkeit, die in ihm ſelbſt iſt, — *τῷ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελείῳ μάλιστ' ὁ θεὸς αὐτὸν ὁμοιῶσαι βουληθείς.*

Vollkommenheit im poſitiven Sinne iſt Genugſamkeit, ſelbſtſtändige Seeligkeit, — der Freiheit und der Liebe, der Wahrheit und des Friedens ſelbſtſtändige Einheit, d. i. Einigkeit ſeiner in ſich ſelbſt. Dieſes metaphyſiſche Principium iſt das alle geiſtigen und ſittlichen Kategorieen umfaſſende, es ſchließt das Poſtulat der Tugend und Freiheit, den Begriff der Wahrheit und Seeligkeit in ſich.

Gott iſt vollkommen, weil er die Wahrheit iſt und die Liebe, weil er in bedürfnißloſer Seligkeit in ſich ſelbſt genugſam iſt. Weil Gott vollkommen iſt, weil die Wahrheit der Genugſamkeit Zeugniß iſt, iſt ſie ſelbſtgewiß und innerlich wahr: der Glaube an die innere Wahrheit, die Ueberzeugung von der ſelbſtſtändigen Wahrheit der chriſtlichen Religion beruht auf der Idee

Digitized by Google

der Göttlichkeit. Dieser Glaube, diese Ueberzeugung ist der wahre christliche Glaube in seiner Integrität: wahrhaftiger Glaube, selbstsuchtslose Hoffnung, tugendvolle Liebe. Wer im Stande ist, die Evangelien mit lauterm Sinne zu lesen, hat die Erfahrung an sich selbst gemacht, daß die Auffassung dieser Geschichte, die Aufnahme dieser Lehre die Idee der Göttlichkeit als Princip ihrer innern Wahrheit und den Sinn der Vollkommenheit als Organ der Wahrheitserkennung voraussetzt: wer Christum liebt, wer ein Herz hat für die neutestamentliche Geschichte, der hat es auch in sich erfahren, daß die Liebe Christi quillt aus der Liebe Gottes, daß die Liebe Christi auf dem Gefühle göttlicher Vollkommenheit beruht. Seine heilige Größe ist das Zeugniß seiner göttlichen Würde, seine lautere Liebe ist seiner göttlichen Lehre Bestätigung: — seine Lehre ist göttlich durch sich selbst, ihrer innern Wahrheit eignes Zeugniß.

Christi Reden sind durch ihre innere Wahrheit, Christi Lehren sind durch ihre Erhabenheit, Lauterkeit, Tiefe und Klarheit über dem historischen Zweifel erhaben. Was in sich selbst wahr ist, was göttlich lauter und tief und erhaben ist, ist auch echt: seine Echtheit beruht auf der Abstammung aus dem göttlichen Geiste. Das Gebot der Feindesliebe, die Seeligsprechung der Reinen, der Sanftmüthigen, das Gebet der Verklärung sind göttliche Wahrheiten, Offenbarungen der heiligen und ewigen Wahrheit. An den Sinn für die selbstständige Wahrheit hat Christus sich gewendet, er hat die Menschen mit der Macht der Wahrheit überzeugt, hat ihnen zugemuthet, die Wahrheit zu erkennen, — nicht wie zu den Alten gesagt war, hat er ihnen gesagt, sondern einen neuen Sinn hat er geweckt, die Freiheit hat er verkündigt, die Freiheit hat er zur Pflicht gemacht, die Liebe hat er geboten.

Dieser neue Sinn, den Christus, — der geschichtlich wirkliche Christus, — von der Menschheit gefordert, ist der Sinn für die innere Selbstständigkeit der Wahrheit, welche in der Idee der göttlichen Vollkommenheit begründet ist. Wenn dieses Glaubensprincip anerkannt ist, dann wird das Christenthum eine geschichtliche Wahrheit, dann wird und ist das Christenthum Religion der

Digitized by Google

innern Wahrheit und die Gemeinschaft der Gläubigen, die Gemeinde der Weisen und Guten.

Die Anerkennung des Princips der innern Wahrheit in der Religion wirkt die wahre geistige Frömmigkeit, die freie Wahrhaftigkeit und lautere Liebe, und Freiheit und Liebe sind das wahre Band religiöser Gemeinschaft, die nothwendigen Voraussetzungen geistiger Einigkeit.

Der Glaube ist ein geistiger, wo er ein freier Glaube ist. Die Freiheit des Glaubens ist sowohl im negativen, als auch im positiven Sinne der Freiheit zu behaupten, das Princip der selbstständigen Wahrheit verbürgt ebensowohl die Unabhängigkeit des Glaubens von äußerlicher oder innerlicher Gewalt, als sie auch die positive Freiheit, die Selbstbethätigung der religiösen Vernünftigkeit in unserm Geiste, gewährt.

Wer an die innere Wahrheit der Religion glaubt, ist frei vom zwingenden Einfluß äußerlicher Gewalt; nicht das Ansehen der Kirche, nicht die Gesetze des Staates, haben ihn genöthigt, nicht Furcht vor Menschen oder Rücksicht auf schnöden Gewinn hat ihn bestimmt, zu glauben, wie er bekennet, sondern sein Glaube ruht auf innern Gründen, auf innern Erfahrungen, auf innerer Zuversicht, er ist entschlossen, ihm Alles zu opfern, für ihn zu sterben: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott helfe mir!" Es ist auch in Wahrheit ganz unmöglich, durch äußern Zwang den Glauben hervorzubringen, durch äußerliche Satzungen ihn zu gebieten: zum äußerlichen Bekenntniß kann äußere Gewalt den Gewissenlosen vermögen, den Glauben kann nur die Gewißheit der Wahrheit wirken.

Wie der Glaube in seinem Ursprung von äußerer Gewalt frei sein muß, so auch in seiner Bezeugung: zur Freiheit der religiösen Erkenntniß gehört als nothwendige Bedingung, die unbeschränkte Freiheit der Darstellung und Mittheilung. Diese Forderung der Glaubensfreiheit folgt aus dem Wesen der Wahrheit. Wir müssen frei sein in unserm Glauben und ihn frei

Digitized by Google

und offen bekennen, und dieß ist nicht ein Recht, das uns äußere Gesetze einräumen, nicht ein Recht, das uns willkührliche Beschlüsse zugestehen, sondern unbedingte Pflicht, die uns die Wahrheit selbst auferlegt. Denn die Wahrheit soll anerkannt werden, und es ist nicht in unsere Wahl gestellt, ob wir es wollen, weil wir es sollen. Diese Pflicht freier, unbeschränkter Darstellung und Mittheilung religiöser Ueberzeugung kann nur der aufrichtig und bereitwillig anerkennen, der die innere Selbstgewißheit der Wahrheit begreift: nur der kann sie üben, der selbst eine feste Ueberzeugung hat, nur der gesinnungsvolle Mann.

Es sind aber nicht nur diese äußerlichen Schranken, von welchen der Glaube frei wird durch die Erkenntniß von seinem innern Gewißheitsgrund, sondern diese Erkenntniß macht ihn *frei* von der *innern Unfreiheit*, frei von Willkühr und Selbstsucht, von Lüge und Aberglauben. Frei von Willkühr und Selbstsucht: denn der Glaube an die innere Wahrheit ist Einsicht in ihre innere Nothwendigkeit und Selbstständigkeit, Bereitwilligkeit, die Wahrheit so wie sie ist, (nicht wie wir wünschen, daß sie sein möchte), und mit allen ihren Folgerungen sie anzuerkennen, Entschlossenheit, alle unsere beschränkten Neigungen und Bedürfnisse, alle unsere beschränkten Vorstellungen und Einbildungen ihr zu opfern. Und frei von Aberglauben und von Lüge. Es ist eine unmännliche, eine niedrige Feigheit, die jetzt herrschender Ton ist, daß sich die Menschen scheuen, den Aberglauben zu bekämpfen, als wäre Tiefsinn und Poesie, Glaubensinnigkeit und Herzenseinfalt durch diesen Kampf gefährdet. Eine kleinliche, unmännliche Denkungsart. „Meiner Meinung nach," sagt *Justus Möser*, „hatten unsere Vorfahren, bei allen ihren sogenannten abergläubischen Ideen, keine andere Absicht, als gewissen Wahrheiten ein Zeichen aufzudrücken, wobei man sich ihrer erinnern sollte." Gewiß, durch diese richtige Erklärung ist der Gebrauch sinnbildlicher Vorstellungen, um sittliche und geistige Wahrheiten einzukleiden, entschuldigt und gerechtfertigt. Aber dieß Zeichen statt des Wesens selbst zu fassen, dem Wesen innere Gewißheit abzusprechen, ist unsittlich, ist abergläubisch. Aberglaube ist jeder Glaube, der nicht auf dem

Digitized by Google

Gefühl und Bewußtsein, auf der Zuversicht und Gewißheit von der innern Selbstgewißheit der Wahrheit beruht. Wer an Gottes Vollkommenheit glaubt, und an der Wahrheit innere Kraft und Selbstständigkeit, der bedarf nicht äußerer Zeichen, — und wenn er ihrer als Erweckungsmittel bedürfte, so doch nicht als Beglaubigungsmittel, nicht als Beglaubigungsgründe. Daß diese religiöse Gewißheit nicht in Allen mit gleicher Kraft und Stärke wirket, nicht in Allen in gleichem Grade deutlich und mittheilbar ist, versteht sich von selbst: ob diese religiöse Gewißheit als verschlossene Sehnsucht im Herzen des Kindes, oder als siegende Freudigkeit im Geiste des Denkers sich darstellt, sie ist es immer, die uns sagt, daß ein Gott sei, ein heilig vollkommenes Wesen von unbegreiflicher Güte und Barmherzigkeit.

Der Kampf der Wahrheit gegen den Aberglauben ist der Kampf der Freiheit gegen die Willkühr: Willkühr ist principlose, selbstsüchtige Wahl, die kein anderes argumentum kennt, als das argumentum a tuto; Freiheit ist Wahrheitserkenntniß, die auf innern Gründen beruht. Der Kampf der Wahrheit gegen den Aberglauben ist also auch ein Kampf für die Freiheit, für unbeschränkte Entwicklung der Wissenschaft und freie Forschung. Freiheit der Forschung ist die unerläßliche Bedingung für Erkenntniß der Wahrheit, für freie Ueberzeugung und freien Glauben. Die absolute Norm für alle Forschung auf dem Gebiete der Religion, ist die Idee der Göttlichkeit, deren unbedingte Macht nur der Aberglaube nicht fühlt, nur die Willkühr verläugnet: sie ist das constitutive, das regulative Princip der Wissenschaft der Religion. Freiheit in vorgezeichneten Schranken, in bestimmten Grenzen eingeschlossen, unter gewissen Voraussetzungen und in einzelnen Fällen zugelassen, ist nicht die Freiheit, welche die Wissenschaft fordert: wissenschaftliche Freiheit ist unbeschränkte Selbstentwicklung des reinen uneigennützigen Wissens- und Erkenntnißtriebes, unbeschränkte Selbstentfaltung des innern Wahrheitssinnes. Richter über diese That des Geistes ist nur der allwissende Gott.

Aber nicht die Freiheit von äußerer Gewalt und innerer Beschränktheit, nicht diese Unabhängigkeit macht der geistigen Wahr-

Digitized by Google

haftigkeit wahres Wesen aus: jene Freiheit ist nur Bedingung, Voraussetzung, — Reinigung und Läuterung zum wahren Acte der Freiheit. Die wahre Freiheit des Geistes ist die Erkennung der Wahrheit, der Act, in dem der Geist Zeugniß gibt von seiner Verwandtschaft mit Gott, und in dem er der göttlichen Genugsamkeit bewußt wird. Die Anerkennung des Princips der innern Wahrheit erfüllt den Geist mit dieser Kraft der Erkenntniß, gibt ihm diese schöpferische Freiheit, in den Tiefen der Gottheit zu forschen. Die Wahrheit wird uns frei machen; sie löset die Fesseln, die den Geist an die Macht des Bösen gebunden, sie ertheilt ihm Kräfte, des Lebens geheimnißvollen Ursprung zu ahnen, den Entschluß der göttlichen Liebe zu erkennen, der Wahrheit Wesen zu ergründen, — Seeligkeit mitzufühlen, inne zu werden der göttlichen, uneigennützigen Weisheit.

Christliche Weisheit beruht auf freier Wahrhaftigkeit, auf der Liebe der Wahrheit, die uns frei macht. Nur der geistig Freie ist christlicher Weisheit und Frömmigkeit fähig, denn nur der geistig Freie ist einfältigen Herzens: Vielwisserei macht das Herz leer und den Sinn eitel; Weisheit ist friedensvolle Liebe der Wahrheit, stille Sammlung, unzerstreute Betrachtung des Geistes der Wahrheit. Die christliche Weisheit setzt voraus Freiheit von niedrigen Motiven der Furcht und der Lohnsucht, Freiheit von Willkühr und Wahn, Freiheit von Pharisäismus, Kraft des Geistes zur Erkenntniß der Wahrheit; solch ein edles Freiheitsbedürfniß setzt Christus im Menschen voraus, an ein solches sittliches Freiheitsgefühl wendet er sich mit seiner Ermahnung, an ein solches heiliges Freiheitsbewußtsein mit seiner Lehre. Gegen alle Vorstellungen, die seinem Volke eigen waren, über alle Aussichten und Hoffnungen aller Völker der alten Welt hinaus, fordert er einen reinen Sinn für die Wahrheit, eine sittliche Größe, die noch kein Mensch geahnet hatte, einen Freiheitsmuth, vor dem der stoische Heldenmuth verschwindet, eine Uneigennützigkeit ohne Gränzen, Aufopferungsfähigkeit ohne Bedingung, Entsagungskraft ohne Vorbehalt: er fordert den heiligen Sinn der Vollkommenheit.

Digitized by Google

Denn es wirket die Wahrheit mit der Freiheit zugleich die lautere Liebe, die Herzenseinfalt, die Geistesunschuld, die sittliche Größe und Hoheit. Die heilige Lauterkeit des Gemüths, die göttliche Reinheit des Herzens, die stille friedensvolle Hoheit des Geistes, wie sie in Jesu Christo erschienen, ist die dem innern Wahrheitssinn entsprechende sittliche Gesinnung. Lauterkeit und Friede, Einfalt und Unschuld sind Formen der Liebe, wie in Tugend und Wahrheit die Freiheit sich selber erfüllt und verwirklicht. Freiheit und Liebe, Wahrheit und Friede sind Eins, — in Einer Einheit begriffen, im genugsamen Geiste vereinigt. Sittliche Reinheit, Unschuld, Einfalt, Lauterkeit, Seelenfriede, Sanftmuth und Güte sind die Frucht der innerlichen Wahrheitserkenntniß, die Bestätigung des wahren Glaubens. An den Früchten allein erkennen wir den Baum: den Beglaubigungsgrund und Beweis ihrer selbst hat die Wahrheit in sich selbst, die Bewährung und Bestätigung ihrer Echtheit, ihrer Wirklichkeit ist die lautere Liebe.

In dreifacher Wirkung erweist sich die sittliche Lauterkeit im religiösen Glauben. Zuerst in der Reinheit ihres Ursprungs, sodann in der Art, wie er sich fortpflanzt, in der Wahl der Mittel, durch die er sich behauptet, endlich in der Erhabenheit und Selbstständigkeit der Zwecke, die er zu erfüllen thätig ist.

Glaube an die innere Wahrheit der Religion wirket vollkommene Selbstsuchtlosigkeit im Herzen, völlige Selbstvergessenheit; der wahre Ursprung der wahren Religion ist also nicht selbstsüchtige Bedürftigkeit, sondern Bedürfniß der Vollkommenheit. Dieß Bedürfniß ist lautere Uneigennützigkeit — uneigennütziges reines Wohlgefallen, uneigennützige lautere Freude an der Herrlichkeit und Fülle der Gottheit, frommes Erstaunen über Gottes unendliche Seeligkeit. Wahre Frömmigkeit ist Liebe Gottes um seiner Göttlichkeit willen, d. i. in ihrem Ursprung selbstsuchtslose, reine, uneigennützige Liebe.

Solcher Glaube aber, der durch und durch Liebe ist, kann sich nur durch solche Mittel behaupten, die seines göttlichen Ursprunges würdig sind, nur durch solche Mittel sich darstellen und

Digitized by Google

fortpflanzen, die der Erhabenheit seiner Zwecke entsprechen. Der sittliche Glaube ist frei von Haß und Hader und Verfolgungssucht, frei von Fanatismus und Intrigue. Auf die geistige Lauterkeit kommt es an, ob Einer ein wahrer Christ oder ein Heuchler. Nicht ferne mehr ist die bessere Zukunft, in der die Hadersucht, die Verfolgungssucht, der fanatische Haß der Parteien wird aufgehört haben und die Lauterkeit der Gesinnung, als das Kennzeichen der Frömmigkeit anerkannt sein wird. Ein Jeder, der für die Religion wirksam sein will, um sie zu verkündigen, auszubreiten, zu befestigen, gegen Angriffe zu vertheidigen, muß durch die Lauterkeit seiner Mittel die Reinheit seines Zweckes beweisen: ein Jeder, der sie verkündigen will und beschützen, muß seinen Beruf, die heilige Sache zu vertreten, durch Hoheit der Gesinnung, Ehrenhaftigkeit des Charakters beweisen. Die Intrigue und die List vermögen Nichts mehr gegen die Allmacht der Wahrheit; der blinde Eifer ist erfolglos gegen den Muth der Gewissenhaftigkeit.

„Habe ich übel geredet, so beweise es mir." Wo übt der Fanatiker je diese Pflicht, wo hat er je dieß Wort Christi auf sich bezogen? Er bezieht es nicht auf sich, weil es für ihn einen stillen Vorwurf enthält, weil es ihn mahnet an des Gewissens heilige Stimme, weil es den schlummernden Wahrheitssinn in ihm weckt. Täusche sich Keiner über sich selbst! Wer die Fähigkeit verloren hat, sich durch Gründe überzeugen zu lassen, die innere Schönheit der Tugend zu fühlen, die Selbstständigkeit der Wahrheit zu fassen, hat mit diesem Wahrheitserkennungs-Organ zugleich das Vermögen verloren, die göttliche Offenbarung zu erkennen, sie von der falschen zu unterscheiden, sie als die göttliche zu lieben. Woran sollte ein Solcher die Wahrheit erkennen, wenn sie persönlich ihm erschiene? Die heiligste Liebe ist den Pharisäern in persönlicher Wahrheit erschienen, sie haben sie nicht erkannt, in der himmlischen Duldung und Sanftmuth haben sie nicht die göttliche Würde zu erkennen vermocht, in der heiligen Lauterkeit nicht die göttliche Wahrheit. Wie der Geist der Liebe, wie Wahrheit und Tugend sich darstellt, war dem pharisäischen

Digitized by Google

Sinne verborgen: die göttliche Würde hatten sie im Glanze irdischer Majestät zu sehen gehofft, die göttliche Wahrheit stellten sie sich vor in menschliche Schranken eingeschlossen: wie hätten sie jene erkennen sollen in ihrer stillen Hoheit und Selbstvergessenheit, wie hätten sie diese anerkennen sollen in ihrer unschuldvollen Offenheit und schrankenlosen Wahrhaftigkeit?

Der lautere Glaube, der sittliche Glaube, der wirkliche Glaube verfolgt mit den Mitteln der Lauterkeit die höchsten, erhabensten Zwecke. Erhaben ist des Glaubens Ziel, weil es ein selbstständiger, ein umfassender, ein auf Gott gerichteter Geisteszweck ist.

Selbstständigen Werth hat der Glaube, soferne er auf der Ueberzeugung von der innern Wahrheit der Religion ruht; denn diese Ueberzeugung ist die Gewißheit von der Selbstständigkeit der Wahrheit: und selbstständig sind die Zwecke, die er verfolgt, weil sie aus dem Wesen der Wahrheit folgen. Umfassend sind diese Zwecke, weil der Glaube in sich selbst den Beruf hat, durch solche Mittel, die seiner würdig sind, durch Belehrung und Ueberzeugung, durch Milde und Duldsamkeit, durch aufopfernde Liebe und Hingebung sich selbst fortzupflanzen, sich mitzutheilen, über die ganze Welt sich auszubreiten. Aber dieß Reich, das er gründet, ist ein göttliches Reich, der Wahrheit selbstständiges Reich ist nicht von der Welt, sondern ist Gottes.

So wirket die Anerkennung des innern Princips der Wahrheit nicht nur die wahre geistige Frömmigkeit, sondern auch die wahre Einigkeit, sie bringt hervor die wahre Gemeinschaft.

Wenn auch die Bösen zusammenhalten, um ihre selbstsüchtigen Absichten durchzusetzen, und zwar äußerlich um so fester, je eigennütziger ihre Absicht ist, wenn auch die Schwachen sich verbinden, um durch ihre Verbindung eine äußere Macht zu bilden und zwar äußerlich um so fester, je mehr sie fühlen, eine Stütze zu bedürfen, so sind solche Verbindungen doch nicht in Wahrheit Gemeinschaften zu nennen. Denn die wahre Gemeinschaft entsteht nur da, wo Freiheit und Liebe die Guten vereinigt zu selbstständigen und erhabenen Zwecken. Freie Wahrhaftigkeit und lautere Liebe

Digitized by Google

ist das einzige Band wahrer Gemeinschaft. Nur eine solche Gemeinschaft ist eine wirkliche, dauernde, siegende.

Jedwede Gemeinschaft, welcher die in ihr Verbundenen nicht aus freier Ueberzeugung und mit freier Liebe, sondern nur gezwungen oder in theilnahmloser Gleichgiltigkeit angehören, ist eine blos scheinbare, ist keine wirkliche Gemeinschaft. Wirklich, nicht blos scheinbar, gehören nur die einer Kirche an, die sie wollen, die sie begründen würden, wenn sie nicht wäre: solchen Entschluß, solche Theilnahme aber wirkt nur der freie Glaube, nur die Ueberzeugung von der Wahrheit der Kirchenlehre. Also ist nicht die Verpflichtung auf ein kirchliches Symbol das Einigungsband der kirchlichen Gemeinschaft, sondern die Erweckung des freien Glaubens. Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die ihr aus freier Liebe angehören, nicht überredet, sondern überzeugt, nicht gezwungen, sondern freiwillig; also ist die Freiheit selbst die heilige Fessel, die die Gläubigen vereinigt, die Liebe das göttliche Band, das sie verbindet. Wirkliche Gemeinschaft ist Gemeinschaft der Freiheit, der Liebe, — Gemeinschaft der Geister im Glauben an die Selbstständigkeit der Wahrheit.

Was aber nur scheinbar existirt, hat keinen wahrhaften Bestand; es mag Jahrhunderte lang seine äußerliche Existenz erhalten, innerlichen Bestand hat es nicht: dauernd, bleibend ist nur die auf ihrer innern Wahrheit beruhende Gemeinschaft. Das wahrhaft Dauernde, das wirklich Fortbestehende unterscheidet sich vom Vergänglichen und scheinbar Existirenden dadurch, daß sein inneres Lebensprincip fortwirkt, daß seine innere Lebenskraft sich steigert, daß es sich fortbildet, verjüngt, vervollkommnet. Ein Volk, das groß geworden ist durch eine bestimmte Gesetzgebung, durch eine bestimmte Richtung seiner Kraft und Thätigkeit, durch bestimmte Vorstellungen und Zwecke, kann Jahrhunderte lang, nachdem es aufgehört hat mit diesem Geiste in die Entwicklung der Menschheit einzugreifen, ja nachdem dieser Geist in ihm erloschen ist, äußerlich fortbestehen; aber nur ein Volk, das allgemein menschliche Zwecke verfolgt, das vom Geiste der Menschlichkeit erfüllt ist, das erfüllt ist von Ideen, das

Digitized by Google

die Freiheit, die Liebe, die Wahrheit um ihrer selbst willen will, nur ein solches kosmopolitisches, christliches Volk, nur ein Volk, wie das Deutsche, lebt wahrhaft fort im Wechsel der Zeiten und der Geschicke, lebt ein unsterbliches Leben. Unsterblich lebt, was Leben aus sich erzeugt und Leben in sich selbst erzeugt durch ewige Fortbildung, Erneuerung, Vervollkommnung. Wir sind unsterblich, weil wir vervollkommnungsfähig sind, weil wir in uns selbst erneuert werden und wiedergeboren.

Ob die Religion selbst einer Fortbildung fähig und bedürftig sei, ist eine ganz andere Frage, als um die es hier sich handelt, ob die religiöse Gemeinschaft einer solchen bedarf. Die Forderung einer solchen innern Fortbildung, einer solchen inneren Erneuerung, ist das Princip des Protestantismus, das Element des Protestantismus, das von Luther und Melanchton, von Zwingli und Calvin in der Kirche thätig und wirksam war und in ihr fortwirken wird, bis die trennenden Schranken zwischen den Confessionen gefallen sein, bis Ein Geist Alle erfüllen, bis die Liebe Alle vereinigen wird. Dieß ist die wahre Reformation: ewige Erneuerung des Geistes, ewige Fortbildung des Geistes in der Gemeine, damit sie werde, was sie sein soll, damit sie ihrem Urbild in der göttlichen Liebe entspreche. Diesen Ruf des göttlichen Geistes haben die Reformatoren im sechszehnten Jahrhundert vernommen, sie sind ihm gefolgt mit Treue und Ergebung, sie haben diese Sendung erfüllt, wie es unter den geschichtlichen Bedingungen möglich war. Was diese Männer gewollt, verhält sich zu dem, was sie, ohne es selbst zu wollen, geleistet, wie des Columbus Plan zu seiner That sich verhält; Columbus fand mehr als er suchte, entdeckte statt eines neuen Weges eine neue Welt. Das protestantische, reformatorische Princip, wenn es sich selbst erkennt, ist das Princip der innern Wahrheit der Religion, die Forderung des freien Glaubens und eines priesterlichen Volkes.

Die Gemeinschaft, die in sich selbst der Fortbildung fähig ist und dauernden Bestand hat, ist auch die siegende. Der Sieg des Geistes ist nicht seine Anerkanntheit in der äußern Geschichte, sondern seine Selbstvollendung, — der Sieg des

Digitized by Google

Geistes ist, daß er es erreicht, zu sein wie er soll, wie seinem Wesen gemäß ist, daß er vollkommen ist. Die siegende religiöse Gemeinschaft ist die vollendete, in der der Geist Gottes offenbar, die Liebe Gottes sichtbar wird.

Die siegende, die vollendete, die wahre und vollkommene Geistesgemeinschaft kann nur die Anerkennung des Principes der innern Wahrheit hervorbringen, denn nur diese Anerkennung erweckt in der Gemeinschaft den Sinn der Vollkommenheit, deren Darstellung sie selbst sein soll. Wo Alle glauben an die göttliche Wahrheit, wo Alle der göttlichen Vollkommenheit als der höchsten Selbstgewißheit sich bewußt sind, da ist ihre Gemeinschaft nach menschlicher Kraft und menschlicher Bestimmung, eine Darstellung des göttlichen Lebens. Eine solche Gemeinschaft freier und liebender Wesen, die sich vereinigt haben, um in ihrer Liebesgemeinschaft nach dem Urbilde göttlicher Freiheit und Seeligkeit frei und seelig zu sein, ist der Wahrheit selbstständiges Reich. Alle sind Eins, denn in Allen ist der Geist der Wahrhaftigkeit und der Liebe, der Freiheit und des Friedens.

Der innere Sieg der Wahrheit wird, wenn die Stunde gekommen ist, auch äußerlich sichtbar und offenbar; der Geist der Wahrheit wird alle Völker ergreifen, der Geist der Liebe alle Menschen verbinden, die Tugend wird herrschen auf Erden. Diese Aussichten in die Zukunft sind nicht leere Schwärmerei, sondern der Gegenstand männlicher Begeisterung. „Sie wird kommen," sagt Lessing, „sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer innern bessern Zukunft sich fühlt, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nöthig haben wird, da er das Gute thun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkührliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Sinn ehedem blos heften und stärken sollten, die innern und bessern Belohnungen desselben zu erkennen. — Geh deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung! Nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten zurückzugehen!" Was giebt uns dieß Ver-

Digitized by Google

trauen, diese Zuversicht? Die seelige innerliche Gewißheit von der göttlichen Güte und Wahrheit; wir wissen, daß Gott sein Wort nicht bricht, daß er nur verheißt, was seiner Liebe gemäß ist, wir wissen, daß Gott Alles vermag, weil er will, was seiner Weisheit Zeugniß ist: so gewiß Gott ist, so gewiß ist der Sieg der Wahrheit.

Ist überhaupt Anerkennung eines Gottes der allgemeine Begriff der Religion, so liegt der specifische Unterschied der Religionen in der Bestimmtheit, in der Gott gedacht wird. Diese Bestimmtheiten sind Eigenschaften, Wesensbestimmungen Gottes. Die Vergangenheit wurde beherrscht von der Vorstellung der göttlichen Macht: die Furcht entsprach dieser Vorstellung der göttlichen Wirksamkeit als Motiv im menschlichen Geiste, — „die Furcht hat die Götter gemacht," wie die Alten gesagt. Diese Vorstellung von der göttlichen Wirksamkeit ist die beschränkteste, untergeordnetste, unausgebildetste: was ist Macht anders als ein formelles Vermögen, eine Fähigkeit ohne Gehalt? Die *Macht* Gottes ist deßhalb die allumfassende, allbestimmende, alldurchdringende, alldurchwirkende Macht, weil sie die Zwecke der *Gerechtigkeit* und der *Güte* ausführt, weil sie die Zwecke der *Liebe* und *Weisheit* erfüllt. Die Welt ist das Werk der göttlichen Allmacht, aber die Allmächtigkeit Gottes ist nur der Act der Vollführung dessen, was er *als der Allheilige* gewollt und *als der Allweise beschlossen*: die Welt ist voll seiner Weisheit und Güte, das Werk seines unausforschlichen heiligen Willens, seiner unergründlichen Weisheit, seiner unerschöpflichen Güte. Die wahre Gemeinde wird von dem Glauben an diese wahrhaft göttlichen Eigenschaften, die göttliche Weisheit, Güte und Heiligkeit erfüllt sein, durch die Ueberzeugung von der Selbstständigkeit der Wahrheit beherrscht und bestimmt werden. Die Furcht und die Selbstsucht hat die Götzen gemacht, Liebe treibet aus die Furcht und den Wahn, die Wahrheit machet uns frei. Die Liebe sagt uns, daß Gott ist, der Vollkommenheit Bedürfniß überzeugt uns, daß Gott ist, die Wahrheit beweist uns, daß ein Gott ist, den zu denken, aller Gewißheit Grund, den zu fühlen, aller Seeligkeit

Digitized by Google

Inbegriff ist. Denn er ist in bedürfnißloser Seeligkeit in sich genugsam, selbstständig, seiner selbst wahrhaftig gewiß.

Mittheilung seiner Seeligkeit ist der Zweck des Schöpfers, — Verherrlichung Gottes der Schöpfung Zweck.

Verherrlichung Gottes ist der Zweck der wahren Gemeinschaft, ist das Werk des freien Glaubens, der geistigen Frömmigkeit. Eine religiöse Gemeinschaft ist vom Geist Gottes erfüllt, — vom Geist der Wahrheit, der Liebe, der Seeligkeit. In Erfüllung gehen soll in dieser Geistergemeinschaft die Verheißung Christi vom Reiche Gottes und vom Geiste der Wahrheit und der heiligen Liebe. Wo die Liebe Gottes ist, ist auch die menschliche Bruderliebe; wo die Liebe, ist auch die Freiheit, wo die Freiheit, ist auch die Wahrheit: — die Wahrheit allein macht uns frei und glücklich, fromm und gottselig.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.

Eilfter Band.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.
1843.

Digitized by Google

Digitized by Google

Der bisherige Zustand der praktischen Philosophie in seinen Umrissen.

Ein kritischer Versuch
vom
Herausgeber.

J. Kant, J. G. Fichte, Hegel, Schleiermacher.

Die gegenwärtige Zeitschrift hat sich, ihrer nächsten Bestimmung gemäß, vorzugsweise bisher mit Problemen der spekulativen Theologie beschäftigt, und das Princip, zu welchem sie sich bekennt, nach dieser Seite hin darzustellen gesucht. Jene Aufgabe darf sie nunmehr so weit für erledigt halten, als wenigstens die dadurch hervorgerufenen Hauptideen weitere Beachtung und Prüfung gefunden, und auch von andern Seiten selbstständig aufgenommen worden sind. So halten wir es an der Zeit, dasselbe Princip auch an den andern Haupttheilen der Philosophie durchzuführen, in Kritik, wie in Proben selbstständiger Weiterbildung derselben.

Warum wir für dießmal die praktische Philosophie wählen, geschieht aus keiner bloß äußern Veranlassung, — wiewohl wir gerade jetzt eine Reihe von Abhandlungen aus diesem Theile der Philosophie unsern Lesern vorzulegen gedenken, für welche der gegenwärtige Aufsatz als allgemeine kritische Einleitung dienen soll; — vielmehr geschieht es aus der tiefen Ueberzeugung, daß außer der Religionsphilosophie die Umgestaltung oder Fortbildung keiner Disciplin wesentlicher ist, als die der praktischen Philosophie, wenn überhaupt die Spekulation den großen Aufgaben, welche die gegenwärtige Zeit ihr gestellt hat, gewachsen bleiben soll; denn kein Wort ist irriger, als was neulich aus sonst unverwerflichem

Digitized by Google

Munde gehört wurde, daß die spekulative Wissenschaft nicht theilzunehmen nöthig habe an den Fragen, welche ihre Gegenwart auf das Innerste aufregen. Versteht jedoch eine Philosophie ihre eigene Epoche nicht, blickt sie, was Eins damit ist, nicht zugleich noch darüber hinaus: so sehen wir nicht ein, wie eine solche noch darauf Anspruch machen könne, der höchste Ausdruck der Intelligenz ihrer Zeit zu sein. Oder sie müßten dann ausdrücklich bekennen, mit ihrer Untersuchung noch nicht zu Ende gekommen zu sein, und ihre Weltansicht vielleicht zwar in ihren fernliegenden, abstrakten Principien begründet zu haben, nicht aber aus ihnen die gesammte Wirklichkeit, am Wenigsten die geistige ihrer Zeit, zum Selbstverständniß bringen zu können. Ja bei jeder Philosophie, die in der That für ihre Gegenwart wirksam geworden, ist dieß nur dadurch geschehen, daß sie gerade an die Elemente dieser Gegenwart sich richtete, welche die Zukunft im Schooße trugen, und diese aus ihr herausgestaltete. Seine Zeit versteht nur der, welcher erkennt, was aus ihr folgen soll; nur so gewinnt er bleibende Wirkung auf sie, daß er diese Folgerung zieht. Jede in sich vollendete Weltansicht von Platon bis auf Kant herab hat daher eben so gut ihre prophetischen Lehren gehabt, wie jede Religion, und wohin anders sollen jene sich wenden, als in die praktische Philosophie? Auch ist es ein eben so bestimmtes Kriterium von der Wahrheit und Tiefe eines philosophischen Princips, als seine allgemeine theoretische Grundlage es ist, zu sehen, ob das, was sie als das Zukünftige, zu Erstrebende aufstellt, eine eigentliche und weitumfassende Zukunft habe. Wie groß und bedeutungsvoll erscheinen nach diesem Maaßstabe z. B. Spinoza's politische Lehren: das ganze vorige Jahrhundert gehörte dazu, um ihnen, im Bewußtseyn der Gebildeten wenigstens, Gegenwart zu geben!

Dieß ist nun auch in dem Kreise der Hegel'schen Lehre nicht unerkannt geblieben; ja von dieser Seite her hat man mit bestimmtem Bewußtsein und entschiedenster Klarheit aus dem Kreise der Schule selbst die ursprünglichen Schranken des Systemes durchbrochen, — im Widerspruche mit dem bekannten Worte sei-

Digitized by Google

nes Urhebers, „daß die Eule der Minerva erst dann ihren Flug beginne, wenn eine Gestalt des Lebens alt geworden sei", daß die Philosophie „mit ihren Grau in Grau" zeichnenden Begriffen nur die gegebenen Zustände zu begreifen, d. h. die Vergangenheit abzuschildern habe; — denn das Gegebene ist in Wahrheit nur das Produkt seiner nächsten Vergangenheit. Dennoch müssen wir in diesem Ausspruche den tiefen, richtig leitenden Vernunftinstinkt des Denkers erblicken, mit welchem er den Charakter seiner Weltansicht in ihren praktischen Theilen auf das Schärfste und Besonnenste angab, nach dem unvermeidlichen Geschick aller Philosophen freilich die Eigenschaften seines Systemes auf den Begriff der ganzen Philosophie ausdehnend. In der That hat Hegel's praktische Philosophie, wie sich zeigen wird, nur einen Theil ihrer Gegenwart und ein kleines Maaß von deren Zukunft umfaßt: sie ist darin die bescheidenste, welche es je gegeben, und hieran hat sie aus ihrer eigenen Mitte her ihre praktische Widerlegung erfahren müssen. Im Widerspruche mit ihr haben die Begabtesten und Ungestümsten ihres Kreises getrachtet, jene dürftigen Zukunftsbegriffe sofort praktisch werden zu lassen, aus Philosophemen heraus Geschichte zu machen, — statt sie bloß hinterher als vernünftig zu begreifen, — und aller Zukunft zu gebieten, was fortan ihre einzigen Interessen seyn sollen!

An dem doppelten Widerstreite gegen sich ist jene Philosophie nun zu Grunde gegangen, theils in sich selbst, indem der Zwiespalt ihrer Anhänger in der entscheidenden Frage ihres praktischen Verhaltens zugleich verrathen mußte, wie sie in einem der wesentlichsten Punkte unvollendet, oder, wenn vollendet, dennoch ungenügend geblieben sei, theils im Gesammtverhältnisse zu ihrer Zeit, indem sich zeigt, daß sie mit ihren praktischen Ideen dieselbe nicht zu deuten, nicht zu umfassender (organischer) Weiterbildung zu bringen vermöge. Die praktische Philosophie Hegel's — dieß wird ihre Kritik zeigen — hat nicht den rechten Begriff der Zukunft, sie hat nicht die Tiefe der vorhandenen Gegensätze verstanden, welche in dieser zu vermitteln sind, weil sie den wahren Begriff der Persönlichkeit nicht kennt und seine volle Verwirklichung im

Digitized by Google

Praktischen. Die Hegel'sche Vollendung der Weltgeschichte ist eine sehr nahe; denn der vollendete Organismus einer gegliederten Staatsverwaltung, ohne anderes Interesse, als sich selbst, — das vollendete Abbild der absoluten Vernunft ist an einer bestimmten Stelle vielleicht seiner Erreichung schon nahe gewesen. Aber darum hat Hegel auch den Sinn der Gegenwart nicht vollständig begriffen, die wichtigsten und ereignißreichsten Keime der Zukunft gerade übersehen. Dennoch war, zur zeitigenden Krisis in dieser Stockung, wenigstens der Versuch seiner Anhänger, jene Resultate praktisch zu machen, mannhaft und an sich ächt philosophisch, und ist weit über das quietistische Verhalten Anderer aus demselben Kreise zu stellen, jedem Conflikte mit der geistigen Wirklichkeit sorgfältig auszuweichen.

Aber die Philosophie hat ihre praktischen Lehren nicht an dem populären Ende des Gegebenen zu befestigen, weder durch versuchten Conflikt, noch durch gesuchte Uebereinstimmung mit ihm (wiewohl diese Sitte, die eigentlich nur denselben Zweck äußerer Accommodation hat, in das Verhalten der Philosophen sich einschleichen zu wollen scheint), sondern sie muß sie aus allgemeinen Principien schöpfen, die, als solche, nie populär werden können, noch es zu seyn brauchen, sofern nur der auf ihnen ruhende Bau wohl und tüchtig gegründet ist. So kommen wir auf die rein wissenschaftliche Frage zurück: welches die eigentlichen Principien der praktischen Philosophie seien, und wie das umfassende System derselben auf sie zu gründen sei? Hier befinden wir uns übrigens mit dieser Frage nur auf dem kritischen Standpunkte; wir haben das bisher Geleistete zu vergleichen und in einem festen, gemeinsamen Resultate auszusprechen; hieraus wird sich die Einsicht über den weitern nächsten Schritt in dieser Wissenschaft ergeben. Da es sich aber hier um Feststellung der Principien handelt, welche ihrerseits auf dem Fundamente der Metaphysik und Psychologie ruhen; so wird eine Philosophie, wir meinen die Herbart'sche, die in beiderlei Hinsicht eine schlechterdings von dem gemeinsamen Bildungsgange der gegenwärtigen Spekulation abweichende Bahn verfolgt, auch in Behandlung der praktischen Principien auf einer andern Seite stehen, als die sich mit den unsern ver-

Digitized by Google

einigen läßt, und zu deren Vermittlung es eines weitern Ausholens von metaphysischen Fragen bedürfen würde. Dieß ist der Grund, warum bei gegenwärtiger Untersuchung der Principien der praktischen Philosophie die Herbart'sche nicht in den Kreis gezogen werden konnte.

Was nun jene betrifft, so steht es im Großen und Ganzen noch nicht anders um die praktische Philosophie, als zu der Zeit, wo Schleiermacher mit seiner „Kritik der bisherigen Sittenlehre" hervortrat. Dieselben durchgreifenden Gegensätze, dasselbe noch nicht erledigte, ja noch nicht einmal zu vollem Bewußtsein gekommene Bedürfniß, jene Gegensätze in einer umfassenden Durchführung der Wissenschaft in's Gleichgewicht zu bringen und gleichmäßig zu befriedigen, kurz, dieselben Grundaufgaben, wie damals! Wiewohl die unmittelbaren Ergebnisse und Cautelen jenes Werkes zunächst nur verneinender Art sind, wiewohl die Lehren, gegen welche seine Kritik unmittelbar sich richtete, jetzt mehr historisch bestehende, als gegenwärtige sind: so hat der eigentliche Inhalt dieser Kritik darum noch nicht an Kraft verloren. Er trifft den Punkt, um den es auch jetzt sich handelt, welcher auch das Ziel von Schleiermachers systematischen Arbeiten zur Ethik war, und auf welchen auch das ganze Interesse der gegenwärtigen Zeit gerichtet ist. Das eigentliche, noch jetzt geltende Ergebniß der Schleiermacher'schen Kritik, wie viel man auch sonst noch aus dem reichhaltigen Werke sich herauslesen mag, läßt sich nämlich dahin aussprechen, daß es der bisherigen praktischen Philosophie noch nicht gelungen ist, die Güter-, Tugend- und Pflichten-Lehre aus Einem Princip, und zugleich damit in völligem Gleichmaaße und genauem gegenseitigen Entsprechen auszubilden, daß aber — und dies ist die noch wesentlichere Betrachtung, womit wir schon auf die Wendung eingehen, welche Schleiermacher den eigenen systematischen Arbeiten zur Ethik gegeben hat, — nur auf den Grund der Güterlehre der Tugend- und Pflichtbegriff auf concrete, der sittlichen Wirklichkeit gemäße Weise ausgeführt werden kann. So steht die Sache im Grunde noch jetzt: auch nach Schleiermachers eigenem Systeme der Ethik.

Digitized by Google

Die wissenschaftliche Behandlung des Tugend- und Pflichtbegriffes läßt sich erst dadurch über die bisherige abstrakte Fassung erheben, die sie in allen Systemen der Sittenlehre hat, welche ihren Hauptinhalt in die Entwicklung dieser beiden Begriffe setzen, nach welcher Alles auf eine Reihe formeller Vorschriften oder Kriterien sich beschränkt, an denen das Tugendhafte oder Pflichtgemäße der Gesinnung oder der Handlungen zu erkennen sei, — wenn dieselbe auf eine vollständige Lehre von den Gütern des sittlichen Lebens gegründet, und in diesen der Inhalt der sittlichen Gesinnung, wie die Substanz des pflichtmäßigen Handelns nachgewiesen wird.

Umgekehrt: allein dadurch kann die Güterlehre ihr wissenschaftliches Princip und ihre Ausführung erhalten, wenn erwiesen wird, wie die sittliche Freiheit Aller und ihre Gemeinschaft durch sittliche Gesinnung, das „höchste Gut", nur in der Gesammtheit jener Güter erreichbar sei, und nur durch die Theilnahme jedes Einzelnen an ihnen sich verwirklichen lasse, wie aber eben damit für jeden Einzelnen Tugend und Pflicht auf durchaus begränzte, nur individuelle Weise, in der ganz bestimmten Sphäre eines Gutes (der Familie, des Berufes, der bürgerlichen Gemeinschaft u. s. w.) Geltung habe, daß es reine Tugend und Pflichtmäßigkeit, bloß entsprechend jenen in abstracto aufgestellten Maximen und Regeln, gar nicht gebe: — wie die Erfahrung längst bemerkt, und die Tauglichkeit solcher allgemeinen Kriterien zur Leitung der Handlungen in der sehr complicirten Wechselwirkung des Lebens bezweifelt hatte, worüber wir nur statt alles Andern, die bekannte Polemik Jacobi's gegen die Kantischen gemeingültigen Maximen in der Moral in Erinnerung bringen wollen.

Ferner: ist hierdurch zugleich der Begriff der Persönlichkeit und Freiheit, nach welchem auch im Gebiete des Sittlichen Jeder nur sich selbst gleich ist, seiner eigensten Welt angehört, und das Princip der Allgemeinheit, nach welchem Sittlichkeit nicht nur die allgemeine Forderung für Jeden ist, sondern auch als die höchste, Alle zur Gemeinschaft verknüpfende Macht sich erweist, in ihrem bisherigen Gegensatze völlig ausgeglichen. Die wahrhaft ver-

Digitized by Google

wirklichte Persönlichkeit, das Genugthun seinem Genius, wird den Einzelnen in der rechten, d. h. durch Verwirklichung aller sittlichen Güter erreichten Gemeinschaft mit der Persönlichkeit aller Andern ausgleichen; die höchste Selbstvollendung eines Jeden wird die wahre Gemeinschaft Aller erzeugen: umgekehrt wird die rechte Gemeinschaft Aller Jeden zu seiner wahren Persönlichkeit gelangen lassen.

Endlich: kann nur dadurch zugleich der Begriff des höchsten Gutes von seiner leeren Idealität und abstrakten Unbestimmtheit befreit werden, welche dann weiter zur Vorstellung seiner Unerreichbarkeit und Jenseitigkeit nöthigte: in der Gemeinschaft ist es nur erreichbar durch die sittliche Gesinnung Aller, welche eben damit die Gesammtheit der sittlichen Güter verwirklicht und bewahrt; aber auch dem Einzelnen, sofern er nur dieser Gesinnung in sich gewiß ist, des selbstständigsten und an sich erreichbarsten von allen Gütern, — giebt sich das höchste Gut zum vollen subjektiven Genusse seiner eignen Vollkommenheit, weil es ganz in seine Gesinnung und seinen Willen eingegangen ist, und ihn nach sich umgeschaffen hat. Aber auch objektiv wird ihm der unverkürzte Antheil am höchsten Gute, sofern er durch jene Gesinnung sich zum wesentlichen Gliede der Gemeinschaft erhoben, in der es allein verwirklicht werden kann, und sofern er das Bewußtsein dieser seiner absoluten Bedeutung hat.

Es ist dasselbe Bewußtsein, welches Kant als das der sittlichen Würde und Selbstachtung bezeichnete, der unabtrennlichen Begleiterin der sittlichen Gesinnung, und in dem er vielmehr jene im Selbstgefühle hervortretende Genüge und Vollendung, die innere, von jeder äußerlichen Beziehung unabhängige Glückseeligkeit hätte finden können, im Gegensatze zu der von ihm allein bezeichneten äußern Glückseeligkeit, zu welcher noch äußerlich angemessene Umstände hinzukommen müssen, — ein Gegensatz, welcher zugleich ihn nöthigte, die Erreichung des höchsten Gutes für den Menschen bis auf ein künftiges Leben zu vertagen. — So ist vielmehr der Begriff des höchsten Gutes ein wahrhaft diesseitiger, ergreifbar geworden auch in der schlichtesten und unmittelbarsten Gestalt des Berufes oder des praktischen Lebens, so-

Digitized by Google

bald nur die sittliche Gesinnung sich rückhaltlos darein versenkt, und das Bewußtsein hat von der unendlichen Bedeutung einer jeden ächt sittlichen That.

Hiermit ist allerdings nach unserer Ueberzeugung das höchste Ziel der Ethik, auch als philosophischer Wissenschaft, aufgestellt: der Einzelne, nach seiner innern Individualität, wie nach seiner äußerlichen individuellen Lage, ist völlig über sich verständigt, er erkennt, wie er auch im Kleinsten das Ganze und Ewige ergreifen könne. Auch seine Gesinnung ist mit jeder Gestalt des Lebens versöhnt, weil er sich bewußt ist, die Pflicht, sein Handeln, auf vollkommene Weise in jeder verwirklichen zu können. Aber auch die allgemeinen Gestalten des sittlichen Universums, der Staat und die Kirche, werden erst von hieraus in ihrer Wahrheit erkannt; der Einzelne hat sich nicht ihnen zum Opfer zu bringen, sie werden vielmehr als diejenigen sittlichen Formen nachgewiesen, in welchen allein seine wahre Persönlichkeit, die in ihm sich individualisirende Idee des Genius, ihre freie Wirklichkeit und Selbstgenüge finden kann, wenn in beiden, in Staat und Kirche, ihr absoluter Zweck erreicht sein soll, der nämlich, vollkommene Mittel zu sein zur Verwirklichung jeder Persönlichkeit in ihrer wahren geistigen Bedeutung, womit zugleich das vereinende, wahrhafte Gemeinschaft fördernde Element in ihnen verwirklicht wäre. Nach Lösung dieser Aufgabe durch eine umfassende Güterlehre, kann die Ethik nur übergehen in eine Philosophie der Geschichte, um in dem scheinbar willkührlichen Gange der Weltgeschichte den teleologischen Proceß jener Verwirklichung nachzuweisen. —

Wir bekennen nun unsere Ueberzeugung, daß Schleiermachers Ethik zu unserer Zeit zuerst diese umfassende Behandlung der praktischen Philosophie angebahnt habe und in diese Anbahnung, in das von ihr aufgestellte Princip, ist ihre eigentliche Leistung zu setzen, mag auch zugestanden werden müssen, daß der erste Warf ihrer (noch dazu auch äußerlich nicht zur Vollendung gekommenen) Ausführung nicht in allen Theilen, selbst nicht in

Digitized by Google

den fundamentalen Bestimmungen, gelungen sei. Am Wenigsten aber kann man, wie dieß hier und da versucht worden ist, einzelne Bruchstücke aus jener geschlossenen Idee des Ganzen ablösen, um sie einem andern Ganzen einverleiben zu wollen. Das Weitere der Kritik muß nun sein, die eigentliche Ausbeute, welche seine Vorgänger, Kant und Fichte, auch für die Ethik der Gegenwart hinterlassen haben, dieser zu bewahren, ebenso der Leistung Hegels ihre eigenthümliche Stelle im Ganzen der gegenwärtigen Aufgaben einer praktischen Philosophie anzuweisen. Ueberhaupt müssen wir diejenigen Principien der praktischen Philosophie näher kennen lernen in ihrem Verhältnisse zu einander und zu Schleiermacher, welchen dieser theils direkt und mit Bewußtsein, wie dem Kantischen und Fichte'schen, theils indirekt und nur mittelbar, wie dem Hegel'schen, sich entgegengesetzt hat, um über das innere Verhältniß aller zu einander eine umfassende Einsicht zu gewinnen.

In Bezug auf sein Princip stellt sich Schleiermacher nämlich in die Mitte zwischen die beiden für sich gleich einseitigen Gegensätze, nach welchen, vor ihm und bis auf ihn hin, am Entschiedensten die Behandlung der praktischen Philosophie sich getheilt hat, entweder nur Tugend- und Pflichtenlehre zu sein, und die Güterlehre in unvollständiger Beiläufigkeit der Pflichtenlehre einzuverleiben, oder zu ihrem Hauptinhalte die allgemeinen Formen der Gemeinschaft zu machen, und sie solchergestalt auf die Lehre vom Staat zu begränzen, d. h. sie zur bloßen Güterlehre herabzusetzen, und nicht einmal diese vollständig zu behandeln. Jeder erkennt, daß der erste Gegensatz in Kant und Fichte, dieser in Hegel seinen Repräsentanten findet. Schleiermacher hat der Ethik dadurch eine umfassendere Aufgabe und eine neue Wendung gegeben, daß er Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre in gleichmäßiger Ausführung und aus Einem Principe behandeln wollte, dergestalt, daß in jeder dieser Formen dieß Eine Princip sich vollkommen, aber eben damit in wechselseitig sich entsprechendem Ausdrucke zeigt. Ohne Zweifel ist hiermit der richtige und umfassende Gesichtspunkt aufgestellt, welchen von nun an die Ethik nicht mehr

Digitized by Google

wird aufgeben dürfen, schon deßwegen nicht, weil erst von ihm aus eine vollständige kritische Einsicht in den Grund der bisherigen Ungenüge möglich ist. Davon ist aber die weitere Folge unabtrennlich, diese kritische Einsicht an Schleiermachers eigener Ausführung zu erproben; er wird sich am Ersten dem Maaßstabe einer von ihm aufgestellten Idee der Ethik unterwerfen müssen.

Die Eine Behandlungsweise derselben, wie sie dem zuerst bezeichneten Gegensatz entspricht, begnügt sich damit, die Ethik als die Lehre von der tugendhaften Gesinnung und dem pflichtmäßigen Handeln zu betrachten, und richtet darauf ihr Hauptaugenmerk, durch sittliche Vorschriften und Pflichtgebote den Trieben und Leidenschaften gegenüber eine unfehlbare Richtschnur des Handelns festzustellen. Die Voraussetzung ist dabei, daß die Triebe, die natürlichen Neigungen und Anlagen, kurz Alles, was in Gestalt des Naturells auf unmittelbare Weise den Willen antreibt, nur als ein dem Sittlichen Aeußerliches, ihm nicht Gemäßes, lediglich von ihm zu Beschränkendes betrachtet werden müsse.

Hierdurch ist die Form des Willens, daß er der geistige, selbstbewußte sein müsse, um der sittliche zu sein, zum einzigen Kriterium des Sittlichen erhoben worden, mit völligem Absehen von dem möglichen Inhalte desselben. Die Neigung entscheidet nicht, sondern das Bewußtsein der Pflicht; jene wird vielmehr, als an sich bedeutungslos, aufgehoben, was richtig ist, sofern die Neigung ihrem Inhalte nach aus dem bloß sinnlichen Triebe oder der persönlichen Selbstsucht des Subjekts hervorgeht: falsch aber, oder nur abstrakt, sofern Neigung überhaupt entsteht, wo der Inhalt oder Zustand des Bewußtseins mit dem Selbstgefühle des Subjektes versöhnt ist. Sofern nun die sittliche Gesinnung nichts dem Wesen des Subjekts Widersprechendes, vielmehr das allein seinem Begriffe Entsprechende ist (ein Moment, der wenigstens als weitere Konsequenz auch im Kantischen Moralprincipe liegt, indem Kant die Idee des Sittlichen als das schlechthin Vernunftursprüngliche im Menschen, als das aprioriſche Gesetz seines Willens, nachgewiesen hat, — der aber ausdrücklich erst von Fichte ausgesprochen, und in seiner späteren Sittenlehre, in Schilderung

Digitized by Google

des Wesens der Sittlichkeit, mit höchster Energie dargestellt worden ist): so kann die Pflicht nicht nur, sondern soll zugleich Inhalt seiner Neigung sein; d. h. das Subjekt hat sich nur insofern zu dem ihm angemessenen sittlichen Bewußtsein, zur ächten sittlichen Gesinnung erhoben, als jene mit der Neigung völlig versöhnt ist. Weil jedoch die Sittlichkeit, indem sich ihr allgemeiner Charakter nur daran entscheidet, auf welche Weise das sittliche Subjekt im eigenen Bewußtsein sich ergreift, d. h. welches seine Gesinnung ist, eben damit nur durch Stufen des Bewußtseins sich zu entwickeln vermag: so können auch in wahrhaft sittlichem Bewußtsein Neigung und Pflicht noch im Widerstreite mit einander stehen, oder in diesen zurückfallen, was immer erst die Form der werdenden Sittlichkeit ist. Die sittliche Cultur und, ihr entsprechend, die Ethik muß aus diesem Zwiespalte vielmehr zur Einheit fortgehen; — was längst erkannt und in den verschiedensten Gestalten, selbst durch das bekannte Spottwort der Schiller'schen Xenien, gegen Kant geltend gemacht worden ist. Es gilt indeß zugleich, und jetzt mehr als je, die eigenthümliche Berechtigung auch jener Kantischen Unterscheidung festzuhalten, und nicht schwinden zu lassen gegen laxere oder minder entschiedene ethische Bestimmungen.

Indem Kant nämlich zum entscheidenden Kriterium der sittlichen Gesinnung machte, daß Pflicht und Neigung zwar im Zwiespalte sein können, diese aber überwunden seyn solle: hat er den rigoristischen Standpunkt in der Moral, immerhin den, welcher seine Berechtigung nie verliert, nur zum absoluten und ausschließenden gemacht; daher es auch durchaus folgerichtig von Kant war, den Begriff der Heiligkeit (welche die absolute Einheit von Pflicht und Neigung wäre), dem Menschen abzusprechen. Er hat nicht Unrecht damit, ist nicht zu widerlegen, oder eine seiner Bestimmungen aufzugeben, sondern seine an sich hochstehende und vom reinsten sittlichen Adel in ihm selber zeugende Auffassung der ethischen Gesinnung ist nur noch in die höchste, allvermittelnde und versöhnende fortzuführen. Die christlich moralische Praxis, wie sie sich im Mittelalter so eigenthümlich als energisch ausgebildet hatte,

Digitized by Google

sah darüber tiefer: sie hat in der Askese, in der Buße des unbedingten Gehorsams, im unbedingten Befolgen der Pflicht, bloß aus dem formellen Interesse, seinen reinen Willen daran zu bethätigen, mit Recht nur eine Zwischenstufe erblickt, um das Bewußtsein von der selbstsüchtigen Neigung zu reinigen, und zu dem Standpunkte der freien Neigung zu erheben. Daher bleibt es sogar eine erfahrungswidrige Behauptung, den Standpunkt der Pflicht und den der freien Neigung für unverträglich mit einander, oder beide für wechselseitig sich ausschließende zu halten. Wohl kann es sein, daß der letztere schon erreicht ist, und das sittliche Handeln des Subjektes das Gepräge der vollen, nur in ihm sich befriedigenden Begeisterung trägt, während doch ein einzelnes Verhältniß, ein bestimmter Conflikt, ihm das stärkste Ankämpfen gegen pflichtwidrige Willkühr und die schwierigste Selbstverläugnung auferlegt; an dem Auftauchen dieses Gegensatzes und an dem Wiederverschwinden dieser Spannung im sittlichen Bewußtsein bewährt sich gerade, daß nur die mit der Pflicht versöhnte Neigung zur Reife und Ruhe der sittlichen Bildung gelangt ist.

Daß alle diese Punkte von der Kantischen, wie von der sonstigen, daran sich anschließenden Moral ganz übergangen oder unerledigt geblieben sind, davon ist der Grund kaum anderswo zu finden, als in dem Mangel einer vollständig ausgeführten Lehre vom Wesen des Willens, die, als Theil einer Lehre vom menschlichen Geiste, der Ethik die fundamentale Einsicht als Grundlage zu überliefern hätte, daß der vollkommene Wille weder im Widerstreite gegen die Triebe, noch in der bloßen, formellen Pflichtmäßigkeit des Handelns zu suchen sei, sondern in dem Erfülltsein mit einem geistigen Gehalte, einer in ihm sich individualisirenden Idee, deren begeisterndes Interesse alle zerstreuten Neigungen und Triebe in sich concentrirt, und so das Subjekt und seinen Willen zu einem in sich einigen und völlig befriedigten macht. Wir lassen für jetzt die Frage noch unentschieden, ob Hegel oder Schleiermacher diesen Begriff des Willens in einer vollständigen Deduktion aller seiner Bestimmungen gefunden, und so das höchste Ziel, in welches eine Tugend- und Pflichtenlehre auszulaufen hat, nach-

Digitized by Google

gewiesen haben: hier ist nur daran zu erinnern, daß von Kant dieß nicht geschehen sei. Dagegen kennen wir unter den wissenschaftlichen Darstellungen der Ethik aus der Gegenwart keine, welche diesen Punkt, den Begriff der sittlichen Gesinnung und des sittlichen Willens, als Verwirklichungsform der Idee im individuellen Geiste, und damit als einzigen Grundes des wahren Ich und einer substantiellen Persönlichkeit desselben, mit solcher Klarheit und Entschiedenheit ausgesprochen hätte, als Fichte's nachgelassene Sittenlehre. Diese gehört in den gegenwärtigen Zusammenhang, wiewohl in ihrem Betreff wieder zu bekennen ist, daß der Begriff der Idee, als des Grundes des wahren Ich, selber bei ihr abstrakt geblieben, nicht sich zu einer erschöpfenden Ideenlehre ausgebildet hat, die dann zugleich eine Lehre von den vollständigen Formen des Genius geworden wäre. Aber sie hat dieß bestimmte Bewußtsein ihrer Gränze: sie lehrt, wie die Idee in jedem Ich sich individualisire, sei a priori schlechthin unerkennbar, und nur in dem Selbstbewußtsein jedes Ich, welches der Idee sich hingebe, auf durchaus individuelle Weise zu erleben. Diese richtige und wesentliche Erwägung schließt aber nicht den andern Satz aus: daß die Formen der Idee nach den Grundrichtungen des erkennenden, fühlenden und wollenden Ich sich müssen erschöpfen, und so auch die Hauptgebiete der sittlichen Thätigkeit sich vollständig angeben lassen, was die Grundlage einer (hier gleichfalls fehlenden) Güterlehre sein würde. So können wir Fichte's Sittenlehre in dieser Gestalt als wesentliches Glied in der gegenwärtigen Fortbildung der Ethik bezeichnen, zugleich als die höchste Spitze und wahrste Konsequenz der mit Kant beginnenden Richtung in dieser Wissenschaft.

Ihr Princip hat sie selbst auf das Einfachste ausgesprochen: Die göttliche Idee, die absolute Erscheinung Gottes in der absoluten Form des Bewußtseins, ist Grund der Welt, mit dem Bewußtsein, daß sie es sei; sie setzt in der Natur (als der leeren, formalen Erscheinung) und in den durch den Rechtsbegriff begründeten Verhältnissen der freien Iche zu einander (welche Verhältnisse hiermit nur als die Bedingungen zur eigentlichen Welt, und als

nichts mehr begriffen werden), eine übersinnliche Ordnung der Dinge, eine Welt der Sittlichkeit, die Freiheit der Ich ergreifend und sich unterwerfend, so daß diese nun die Darsteller des göttlichen Inhalts, der Ideen, in der dadurch mit Inhalt erfüllten und erst darin ihren Zweck erreichenden Natur werden, ebenso, wie die Ich nicht minder erst in dieser Freiheit und dem Bewußtsein derselben sich über das bloß formelle Selbstbewußtsein zur eigenen Realität erheben.

Die Sittenlehre ist nun die bloße Analyse dieses Bewußtseins des Ich, Werkzeug der Ideen zu sein: der sittlichen Gesinnung. Darin besteht aber das Wesen der Sittlichkeit, lediglich Ausdruck der Verwirklichung der Ideen im Willen zu seyn. Es ist kein bloßes Wollen der Pflicht, um der Pflicht willen, indem sich durch Selbstverläugnung das Ich stets von Neuem ihr unterwirft: sein Selbst ist vielmehr ihm verschwunden in der Liebe der Idee, der wahre Charakter des Sittlichen ist Selbstlosigkeit; an die Stelle des nichtigen Selbst und seiner Antriebe ist der Inhalt der Idee, der Erscheinung Gottes getreten, und in der Begeisterung, mit welcher diese im Ich Persönlichkeit und Selbstgefühl erlangt, ist auch ein- für allemal jener sonst endlose Kampf des Selbst zwischen der Neigung und der Pflicht verschwunden, Einheit und Harmonie im Selbstgefühle eingekehrt. Hiermit wird dem Ich keine andere Realität und Wahrheit zugestanden, als die es erlangt, indem die Idee es ergreift, Person in ihm wird, und es zum eigenthümlichen Gliede macht jener Gemeinschaft der Ich, in der sich das Eine, ewige Bild Gottes darstellt. Nur so kommt ihm selbst auch Ewigkeit und unvergängliche Dauer zu, während es von Seite seines natürlichen Daseins und der darin sich regenden Willkühr, bloße formale Erscheinung ist, und der Scheinwelt, wie die Natur, angehört.

Deßhalb hat die gegenwärtige (zeitliche) Daseinsform, dem künftigen Leben gegenüber, nach Fichte keine andere Bedeutung, als zuerst nur dieß wahre Ich und die dasselbe verwirklichende Gesinnung, die reine Sittlichkeit, in Allen zu entwickeln. Jedes Pflichtgebot kann hienieden, „ob der Einzelne es wisse oder nicht",

Digitized by Google

nur darauf gerichtet sein, die Sittlichkeit der Andern zu fördern. Der Sittliche will die Sittlichkeit Aller, als „eines geschlossenen Systemes." Sein eigenes selbstbewußtes Handeln kann nur jene zum Ziele haben. Aber darum muß der Sittliche wollen, daß dieses System sich schließe, und er weiß, daß es sich schließen müsse, wiewohl er auch weiß, daß es sich nicht schließen könne, bis nicht alles individuelle Bild in einem gemeinsam anschaulichen Leben erschienen, jede Persönlichkeit entwickelt ist durch und innerhalb der sittlichen Gemeinschaft. Er weiß darum, daß es mit dieser Welt, in der stets neue Individuen in die Reihe treten, mit dieser Welt des Geborenwerdens und Sterbens, einmal ein Ende nehmen, und zu der Welt kommen müsse, in der das nun zur Einheit vollendete Geschlecht sein eigentliches Geschäft treibt, das absolute, vollendete Bild in sich zu realisiren; zu der ewigen Welt der göttlichen Erscheinung, um welcher willen die gegenwärtige, als ihre Bedingung, ganz allein da ist. Die sittliche Gemeine, alle Formen ihrer Gemeinschaft dieser sittlichen Idee gemäß umschaffend, bringt den Vernunftstaat hervor. Wie dieser aus den gegebenen Staatsformen, nur durch Freiheit, aber nach einem sicher wirkenden Gesetze im Gange der Weltgeschichte, allmählich sich realisire, und so die Welt der zeitlichen Erscheinung unfehlbar ihrem Ziel entgegenführe, durch Verwirklichung des sittlichen Willens in Allen das ewige Reich Gottes zu begründen: dieß zeigt Fichte, den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit durch Betrachtung der weltgeschichtlichen Erscheinungen selber lösend, und so den Begriff der Vorsehung begründend, in dem Abrisse einer Philosophie der Geschichte, welche er Staatslehre, oder „über das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche" genannt hat.

Hiermit ist nun, so müssen wir urtheilen, das Princip der praktischen Philosophie von Einer Seite vollendet: der höchste Begriff der Sittlichkeit, vereinigend das Bewußtsein der Neigung und der Pflicht, ist mit Klarheit und Energie ausgesprochen. Aber darin wird zugleich das wahrhafte Wesen der Persönlichkeit nachgewiesen: diese kann nur in der Sittlichkeit zur vollen Erscheinung

Digitized by Google

kommen; umgekehrt, wo die wahre Persönlichkeit sich verwirklicht, da erzeugt sie ächte Sittlichkeit. Hierdurch hat sich der Begriff des Genius, des Ergriffenseins des Ich von der Idee auf durchaus eigenthümliche Weise, worin eben das Wesen der Person besteht, in seiner universalen Bedeutung gefunden. Diese Persönlichkeit aber ist zugleich das wahrhaft Vermittelnde, Gemeinschaft Fördernde unter den Ichen: jedes wird sich darin seiner ergänzenden Gemeinschaft mit allen andern bewußt. Die Ethik ist dadurch auf den Begriff der Persönlichkeit gegründet, dieser selbst aber an die tiefsten metaphysischen Principien geknüpft, und in seiner Wahrheit gerettet. Dieß Ich ist nicht mehr, wie bei Hegel, vorübergehender Moment im unendlichen Selbstverwirklichungsprocesse der absoluten Vernunft; denn seine Eigenthümlichkeit, sein Genius, macht es gerade zum ergänzenden Gliede der Gemeinschaft Aller, des ewigen Bildes Gottes, in welchem kein Wandel und kein Vergehen ist. —

Um ferner ein anderes Eigenthümliche jenes gemeinsamen, Kant'schen, Standpunktes zu bezeichnen: es fehlt hier der Ethik fast durchgehends eine selbstständige Behandlung der Güterlehre. Die objektiven Gestalten der sittlichen Gemeinschaft, Familie, Staat, Kirche, werden zwar in die Pflichtenlehre hineingezogen, indem da von Pflichten des Gatten, des Vaters, des Bürgers, des Laien und des Geistlichen, u. dgl. die Rede ist. Dennoch erscheinen jene Formen dabei nicht als die nothwendige Selbstgestaltung aller sittlichen Gemeinschaft, eben darum als sittliche Güter, welche allein auch den Pflichten ihren Inhalt und die Sphäre ihrer Verwirklichung geben können, in deren Gesammtheit erst Tugend und Pflicht ihr Dasein erhalten, ohne dieselben aber eine unreale Abstraktion sein würden, — sondern es bleibt bei dieser Behandlung, wo an ihnen gleichsam nur beispielweise gezeigt wird, wie der Sittliche sich in den gegebenen Lebensverhältnissen zu benehmen habe, der nothwendige Schein, als seien sie etwas Unwesentliches, Accidentelles an der Sittlichkeit, als könne das sittliche Subjekt seine Gesinnung und sein Handeln auch außer denselben, etwa an der Hohlheit subjektiv erson-

Digitized by Google

nener sittlicher Ideale bethätigen. Hierin ist die Idee der Sittlichkeit nur auf formelle Weise bestimmt, — ja in Entzweiung mit der Wirklichkeit gelassen: in doppelter Hinsicht. Im Subjekt bleibt sie unvermittelt mit dem Naturell und den Trieben, während jedes der Güter eine bestimmte Richtung des Naturells und seiner Triebe, aber ethisirt, durch den Begriff der sittlichen Gemeinschaft vergeistigt, darstellt. Bei diesem Mangel bleibt daher Nichts übrig, als die Sittlichkeit für die Negation des Triebes zu erklären.

Innerhalb der Gesammtheit sodann läßt sie das Subjekt nur als Vereinzeltes stehen, in der abstrakten Identität einer wirklichkeitslosen sittlichen Gesinnung, die sich nicht zur Persönlichkeit gestalten kann in dem oben bezeichneten Sinne dieses Wortes, für welche daher das wahre Princip der Gemeinschaft noch nicht gefunden ist. Jedes sittliche Subjekt scheint nach dieser Ansicht schon für sich vollendet zu sein, es steht nur neben den andern; während es nur in der Ergänzung mit ihnen, auch als sittliches, seine wahre Bedeutung erhalten kann.

Hiermit glauben wir nun die Gränzen des Princips bezeichnet zu haben, in welchen die Moral in gewöhnlichem Sinne, auch die christliche Moral, behandelt worden ist. Man hat jene Bedenken von mehr als einer Seite außerhalb ihres Kreises ausgesprochen, ohne daß sie es sich hätte sonderlich anfechten lassen, noch weniger, ohne daß eine gründliche Erweiterung und Umgestaltung ihrer Principien eingetreten wäre, mit Ausnahme des schon angegebenen Schleiermacher'schen Entwurfes. In jener hergebrachten Regel der Behandlung läßt sich vielleicht noch die doppelte Weise unterscheiden: entweder handelt es sich darum, wie bei Kant und in der zahlreichen Nachfolge von Bearbeitungen der Moral, welche von ihm ausgegangen sind, mit Vorwaltenlassen des Pflichtbegriffes, allgemeingültige Maximen festzustellen, nach denen alle Handlungen der Form dieses Begriffes gemäß werden; wie nach der Kantischen Formel: immer so zu handeln, daß die Maxime der Handlung als Gesetz für alles Handeln betrachtet werden könnte: — oder es wird der Begriff der Tugend, der sittlichen Gesinnung, zum vorwaltenden gemacht, wenn, wie in der christlichen Moral,

Digitized by Google

die Liebe Gottes und des Nächsten als Princip alles Wollens und Handelns erklärt und daraus die Pflichtenlehre abgeleitet wird. In beiderlei Auffassungsweise hat die Sittenlehre nur einen Theil ihrer Aufgabe gelöst: sie ist Lehre vom sittlichen Bewußtsein in seiner reinen, allgemeinen Form; aber sie zeigt es nicht realisirt zu einer sittlichen Welt, nicht als den Quell einer sittlichen Gemeinschaft Aller, welche sich immer vollendeter aus ihm verwirklichen soll.

Nur den direkten Gegensatz zu jenem, und weiter noch Nichts, bildet das andere, das Hegel'sche Princip der praktischen Philosophie: diese könnte als ebenso einseitige oder ausschließliche Güterlehre bezeichnet werden; aber auch diese vielleicht, wie sich zeigen wird, nicht in Vollständigkeit oder in richtiger Aufweisung des absoluten Endzwecks, in welchem alle Güter ihr höchstes Ziel und ihre wahrhafte Bestimmung finden. Der Grund davon ist schon angedeutet: weil der Hegel'schen Philosophie des Geistes überall der wahre Begriff der Persönlichkeit fehlt. Für Hegel ist der Wille, seiner Substanz nach, das nur Allgemein, dem allgemeinen Denken gleich. Die absolute Vernunft, der substantielle Geist, giebt sich seine an und für sich seiende Bestimmtheit, indem sie die individuelle Partikularität der einzelnen Subjekte auch von Seite ihres Willens in die eigene vernünftige (denkende) Allgemeinheit aufhebt. Jene, als der allgemeine Wille, vollzieht sich in ihnen, nicht sie selber nach ihrer Partikularität oder Persönlichkeit, welche nur der nichtigen und zufälligen Seite ihres natürlichen Daseins angehört. So ist der wahre (rechtliche, wie sittliche) Wille, nach einem diesen Standpunkt treffend bezeichnenden Ausdrucke Hegels, lediglich „das im Willen sich durchsetzende Denken" (Rechtsphil. §. 21. S. 57, vgl. §. 20—24), diese im Willen, welcher nur darum ein freier ist, von der Partikularität sich reinigende Allgemeinheit des Denkens.

Zunächst könnte scheinen, daß hiermit nur dasselbe formale Princip zum höchsten der Sittlichkeit gemacht worden sei, welches sich schon bei Kant uns ergab. Das im Willen sich durchsetzende Denken — was ist es anderes, als Kants Maximen, des Han-

Digitized by Google

delns, die zugleich als Gesetze alles Handelns, als allgemeiner Begriff desselben, gelten können? Ebenso ist nicht zu läugnen, daß das rigorose Verwerfen der natürlichen Eigenheit des Ich bei Hegel, als des völlig Unberechtigten und werthlos beiher Laufenden an der substantiellen Allgemeinheit des Willens, eine Parallele mit Fichte's Lehre darbietet von der Nichtigkeit des Ich und seiner natürlichen Unmittelbarkeit, und weder dort, wie hier, läßt sich in dieser ausschließlichen Auffassung die Rückwirkung einer mangelhaften psychologischen Grundlage kennen. Dennoch, daß bei Hegel das nächste Resultat und die ganze Behandlung der praktischen Philosophie völlig andere sind, hat darin seinen entscheidenden Grund, weil es für ihn nicht mehr, wie für Kant, ein Princip der „Autonomie" im Subjekte giebt, an welches sich jene „Maximen" richten, und welches nur dadurch sittlich wird, indem es sie selbstständig in die Form seines Willens aufnimmt. Für Hegel vielmehr, — der Gegensatz ist in seiner Schärfe auszusprechen — bleibt das eigentlich Thätige in jenem Versittlichungsprocesse die allgemeine Macht der Vernunft, nicht das (sittliche) Subjekt.

Für ihn daher kann die Hauptaufgabe der praktischen Philosophie nicht mehr darin bestehen, wie für Kant und für Fichte, nachzuweisen, wie sich das einzelne Subjekt in jene Gesinnung hinaufzuläutern habe, und welches die allgemeinen Kriterien des sittlichen Handelns für dasselbe seien, denn einen autonomen Quell des Handelns erkennt Hegel in jenem gar nicht an: er kennt nur Freiheit, nicht freie Geister. Nur das kann ihm Inhalt der praktischen Philosophie sein, zu zeigen, was jene Freiheit, jener allgemeine Wille des Weltgeistes erzeuge: der reale Aufbau, die objektive Gestaltung des sittlichen Universums aus jenem allgemein individuellen Thun des Weltgeistes; — der Schwerpunkt der Untersuchung fällt auf die andere Seite, nach der Güterlehre hin. Dagegen ohne Interesse, ja fast überflüssig ist die Frage, wie sich das Subjekt zum Gliede dieser universalen Verwirklichung machen könne, oder machen solle. Die absolute Macht des Weltgeistes sorgt schon selbst dafür, sich die geistigen Mittel seiner Verwirk-

Digitized by Google

lichung zu schaffen. Die Wissenschaft hat auch hier nur das Zusehen; sie ist das begreifende Anerkennen der allgegenwärtigen Vernünftigkeit dieses Processes.

Hiermit hat Hegel ebenso entschieden, nur nicht mit so deutlichem Ausdrucke und aus den nämlichen Gründen, wie Schleiermacher, die imperativische Form der Ethik, welche bei Kant die vorwaltende war, fallen gelassen. Der tiefste Grund ist auch hier derselbe, welchen unsere Kritik des Hegel'schen Systemes in seinen andern Theilen als die absolute Schranke seiner Weltansicht bezeichnen mußte, das Stehenbleiben bei dem nur allgemeinen Begriffe des Geistes. Dieß ist überhaupt theils zu zeigen, theils in seinen unmittelbaren Folgen für die ethischen Begriffe darzulegen.

Das Individuelle, Eigenpersönliche des Menschen findet Hegel lediglich in der Zufälligkeit seiner Triebe, Neigungen und Leidenschaften und dieses natürliche, schlechte und geistlose Element ist ihm der Quell des substantiellen Unterschiedes zwischen den Subjekten. Diese Individualität gilt ihm daher (mit Recht) als das ebenso Werthlose, Vergängliche, wie an sich Unberechtigte; sie hat vielmehr unterzugehen in der Allgemeinheit des denkenden Willens, welcher die unberechtigten Anforderungen dieser individuellen Besonderheit hinwegarbeitet. Den Begriff einer ethischen Individualität, nach welchem jener allgemeine denkende Wille nur in dem substantiellen Mittelpunkte der Person Gestalt gewinnt und diese dadurch ihrer Eigenthümlichkeit gemäß sich vollzieht, einen Genius in diesem universellen Sinne erkennt er gar nicht an, nicht sowohl weil er diese Idee zu widerlegen vermöchte oder ausdrücklich sie verläugnete, als weil er sie nicht kennt; weil er seine Begriffe vom Wesen des Geistes nicht bis zu diesem Punkte entwickelt hat. Auch das sittliche Subjekt ist ihm daher an sich selbst ein ebenso nichtiges und vergängliches Gefäß des in ihm sich objektivirenden Geistes der Weltgeschichte, wie das in sinnlich leeren Begehrungen sich abarbeitende Individuum. Auch jene Persönlichkeit ist bloß die Erscheinung dieses Allgemeinen, „Werkzeug in Bezug auf den substantiellen Gehalt seiner Arbeit" und seine „Subjektivität, welche sein Eigenthum ist, ist die

Digitized by Google

leere Form der Thätigkeit" — „an dem substantiellen, unabhängig von ihm bereiteten und bestimmten Geschäfte." (Encykl. §. 551, vgl. Rechtsphilosophie §. 344. 45.)

Somit ist der Begriff eigentlicher „Autonomie", die Unterwerfung des Subjekts aus sich selbst unter das Sittengebot, worin Kant und Fichte das Wesen der Sittlichkeit bestehen ließen, durch Heraushebung des vollständigsten Gegentheiles, bis auf die Wurzel ausgetilgt: nach Hegel giebt es ein so autonomisches Princip im endlichen Geiste gar nicht, mithin — der weitern Konsequenz ist dann nicht auszuweichen, — auch kein eigentliches Soll für denselben, sondern die Sittlichkeit wird ihm auch nur durch ein von ihm unabhängiges Geschehen des allgemeinen Willens zu Theil, wie er in dem allgemeinen Processe ebenso auch unberührt bleiben kann von dieser höhern Weihe. Es sind universelle Vorgänge, wo wir bisher individuelle Thaten zu haben vermeinten. Daher denn die letzte Folgerung Hegels: der subjektive Einzelwille muß, wenn er sittlich sein will, d. h. wenn er es ist, oder sich also im Selbstbewußtsein erkennen soll, vielmehr in die substantielle Sittlichkeit, wie sie im Volksgeiste, in der Sitte, in der positiven Gesetzgebung des Staates verwirklicht ist, sich aufheben. Der Versuch, sich autonomisch darüber hinaus- oder ihr entgegenzusetzen (eigentlicher, das Ereigniß, daß es geschieht und das Selbstbewußtsein, welches sich so gewahrt), ist das Böse, „die sich als Absolutes behauptende Subjektivität" (Rechtsphil. §. 141. 146. Dazu seine Lehre vom „Guten" und vom „Gewissen", §. 132, §. 136 u. 157.).

Deßwegen kann für Hegel aber auch nur der Staat die höchste Verwirklichung des praktischen Geistes sein, nicht die geistige Gemeinschaft, welche ihren Ausdruck nur in der wahren Verwirklichung der Kirche findet. Für ihn giebt es nur eine Menschheit, ein Collektivindividuum von gleichgültig sich substituirenden Exemplaren, und ihr geistiger Proceß ist nicht weniger nur ein Proceß an der Gattung und durch die an sich bedeutungslosen Individuen hindurch, wie im Leben der Pflanzen und Thiere es der natürliche ist: denn gleichwie an diesen die allgemeine Naturkraft

Digitized by Google

hindurchwirkt, so der allgemeine Weltgeist an jenen. Dieser findet jedoch sein genügendes Gegenbild schon in der vollkommen ausgeführten und sich erhaltenden Maschinerie des Staates; in diesem erreicht er sein höchstes Werk (vgl. §. 257 u. 270 mit Anm. u. Zusatz). Auch der Proceß der Weltgeschichte läuft nur in dieses Resultat zusammen. Principiell entgegengesetzt ist die Grundansicht des Christenthums: dieß kennt gar nicht das Collektivabstraktum einer Menschheit ohne Einzelne; nur in den Personen nach ihrer ungetheilten Subjektivität ist ihm diese vorhanden. Sein absoluter Zweck ist, diese zur wahren Persönlichkeit zu befreien oder die gefallene wieder herzustellen und bis in ihre äußerste Entartung ihr rettend zur Seite zu bleiben; an diese richtet es seine Gaben; jede einzelne ist ihr daher von unendlicher Bedeutung, wie von unbedingtem Rechte, welchem alles bloß Allgemeine zum Opfer gebracht werden muß. Die Anstalt dazu ist die Kirche, die, so lange sie ihrem Geiste getreu nicht zur Hierarchie entartet, sich nur als dienende, als Mittel begreift, den geistigen Anforderungen auch des Einzelnsten gegenüber. Aber von hier aus kann auch der Staat nur als Mittel betrachtet werden: er hat die äußern Bedingungen vollständig zu verwirklichen, unter denen die wahre Persönlichkeit und Freiheit jedes Einzelnen und die Gemeinschaft Aller durch dieselbe sich verwirklichen kann, deren innerer Förderung die Kirche sich widmet. Aber der Staat selber, seitdem er ein christlicher geworden, betrachtet sich faktisch nicht anders, nach dem Sinne vieler Bestimmungen, in denen er die Glaubens- und Gewissensrechte auch der Einzelnen, z. B. der Quäker, über seine eigenen allgemeinen Anordnungen stellt, in dem tiefen Bewußtsein, daß hier ein höheres Reich und Recht ist, welchem er sich unterwerfen muß. So hat Hegel, indem er diese Ordnung geradezu umkehrte, in seiner Rechtsphilosophie nicht einmal den bereits praktisch gewordenen Begriff des christlichen Staates wiedergegeben, viel weniger das lange noch nicht von ihm erreichte Ziel gezeigt, um seinen absoluten Zweck zu verwirklichen, den nämlich, durch die freie Gemeinschaft Aller Jeden zur vollen Verwirklichung seiner (wahren) Persönlichkeit zu verhelfen.

Es bedarf hier nicht weiterer Auseinandersetzung, um im

Digitized by Google

Principe der Hegel'schen Rechtsphilosophie die absolute Schranke erkennen zu lassen, mit welcher es ihr weder gelingt, den wahrhaften Begriff der Person festzustellen und den Umfang ihrer Güter zu erkennen, noch daher auch die Güterlehre vollständig auszuführen. So wenig wie das rechte Verhältniß der Kirche, wird die Stellung erkannt, welche Wissenschaft und Kunst in der freien Gemeinschaft nach dem bezeichneten Sinne einnehmen. Hege hat in der Güterlehre, indem er nur bis zum Begriffe des Staates gekommen ist, lediglich die universalen, aber äußerlichen Bedingungen der geistigen und sittlichen Güter erschöpft, welche er dennoch, mit offenbarer Umkehrung des wahren Verhältnisses, als höchstes, absolutes Gut angesehen wissen will. Von dieser mißkennenden Ueberschätzung des Staates hängen, als kaum vermeidliche Folgen, alle die weitern Uebelstände ab, welche Hegels Rechtsphilosophie im ganzen Entwurfe, wie in ihrer einzelnen Ausführung, nicht verbergen kann. In keinem Abschnitte seines Systemes weniger als in diesem hat er seine Dialektik zur wahren Objektivität und inhaltsgemäßen Entwicklung bringen können, wegen des Falschen und Gezwungenen des ganzen Grundgedankens, die „Sittlichkeit" in den Begriffen des Staates aufgehen lassen zu wollen.

Der erste und der dritte Theil, „das abstrakte Recht" und „die Sittlichkeit" überschrieben, gehören trotz dieser weiten Auseinandersperrung auf das Engste zusammen, und machen ein Ganzes aus: ihr verwandter Inhalt zeigt dieß und die aufeinander folgende Entwicklung derselben Gegenstände in beiden: sie sind eine in sich abgeschlossene Staatslehre, für welche der zweite Theil als ein völliges hors d'oeuvre zu betrachten ist, das nicht nur fehlen könnte, sondern herausgeworfen werden müßte, um den wahren Zusammenhang zwischen den beiden Theilen herzustellen. Wie wäre auch sonst eine so abenteuerliche Anordnung erklärlich, das „Recht" im ersten, die „Rechtspflege" aber im dritten Theile unter dem Abschnitte der Sittlichkeit (§. 209—229) abgehandelt zu sehen, weit getrennt von dem allgemeinen Begriffe des Rechtes, das dem Begriffe des „Vertrages" (§. 72. ff.)

Digitized by Google

und des „Unrechtes“ (§. 82. ff.) zu Grunde liegt, da jene und dieses doch nur zusammen abgehandelt werden können? Und abermals, wie wäre erklärlich, die „gesetzgebende Gewalt“ des Staates (§. 298. ff.) von Neuem weit getrennt von beiden, auf die „Rechtspflege“ (§. 209. ff.) erst folgen zu lassen, da sie vielmehr als Bedingendes ihr vorangehen sollte, da nach dem wahren Zusammenhange der Staat, als Verwirklicher des Rechts, es in einer erschöpfenden Gesetzgebung auszusprechen und hernach in der Rechtspflege es zu vollziehen hat. Diese beiden so weit nachkommenden Abschnitte des dritten Theiles gehören also ihrer natürlichen Ordnung nach vielmehr in den ersten; aber auch nach ihrer innern Bedeutung: denn die Verwirklichung des Rechtes durch den Staat ist noch keineswegs die der „Sittlichkeit“, wie es nach dieser Darstellung erscheinen müßte, sondern ist nur die äußerliche, negative Bedingung dafür, daß innerhalb der rechtlichen Gemeinschaft auch die sittliche sich erheben könne. Wie ist es endlich zu ertragen, die „Polizei“ (noch dazu mit der „Korporation“ zusammengestellt, §. 230. ff.), in der Bedeutung, daß sie die öffentliche Sicherheit zu beaufsichtigen, die Personen (physische und moralische) in ihren „Rechten“ zu schützen und für ihre „Bedürfnisse“ zu sorgen habe (vgl. Zusatz zu §. 236), — diesen bloß äußern Dienst im gemeinen Wesen unter dem Begriffe der Sittlichkeit abgehandelt und als eine der Bewährungen der Sittlichkeit des Staates bezeichnet zu sehen, als wenn die Ausbildung und Vollendung polizeilicher Anordnungen jemals zum Maaßstabe des sittlichen Geistes eines Staates gedient hätten oder dienen könnten?

Der Umstand, daß Hegel überall auf die sittliche Grundlage des Staates hinweist, daß er zeigt, wie er ohne diese auch als Staat seinem Begriffe nicht gemäß sei, übrigens eine der erfreulichsten und wichtigsten Seiten seiner Lehre, ändert indeß nichts an jenem Grundmißverständnisse. Er wiederholt öfters, daß in der Familie, wie in der Korporation die beiden sittlichen Grundlagen des Staates enthalten seien: „Heiligkeit der Ehe und Ehre in der Korporation sind die beiden Momente, um die sich die Desorganisation des Staates dreht“ (§. 255.). Wohl: wenn

aber der Staat die Heiligkeit der Ehe, wie die Ehre (Ehrlichkeit, Sittlichkeit) in der bürgerlichen Gemeinschaft zu erhalten, zu fördern strebt, hat er dabei die Absicht nur auf seine Erhaltung gestellt, sind es lediglich politische Gründe, weßhalb er es thut, oder ist er nicht vielmehr darin, sei es bewußtlos oder mit Bewußtsein, der dienende Vollstrecker eines absoluten, über ihn selbst hinausgehenden Zweckes? Und mehr noch: begreift der wahre Staat sich selber anders, denn nur als Mittel zu jenem, dem absoluten Zwecke, der allgemeinen Sittlichkeit des Menschengeschlechts? Dieser umfassende und allein wahre Gesichtspunkt bringt die Hegel'sche Leistung auf ihre untergeordnete Bedeutung zurück, Rechts- und Staatslehre, Lehre von den Bedingungen der Sittlichkeit, nicht aber Sittenlehre zu sein.

Was nun der zweite Theil über diese letztern eigentlich ethischen Bestimmungen enthält, ist schon unwillkührlich eingeengt und verschiest worden durch die Beziehung auf das Ziel, dem das Ganze im dritten Theile zugeführt werden soll. Schon die undialektische Verknüpfung des zweiten Theiles mit dem ersten, der Begriffe des „Unrechts", des „Verbrechens" und der Strafe" mit der „Moralität" verräth es, daß von dort aus ein vollständiger Sprung in ein ganz entlegenes Begriffsgebiet stattfindet. Der Uebergang soll dadurch motivirt werden (§. 104.), daß die Partikularität des Willens, welche im „Verbrechen" zur Verwirklichung ausschlägt, indem sie sich der vernünftigen Allgemeinheit widersetzt, durch die „Strafe" in ihrer Nichtigkeit aufgewiesen und damit durch Negation der Negation das Affirmative gesetzt wird, daß die Person durch Selbstbestimmung sich jener Allgemeinheit gemäß mache. „Die im Verbrechen aufgehobene Unmittelbarkeit führt so durch die Strafe, d. h. durch die Nichtigkeit dieser Nichtigkeit, zur Affirmation, — zur Moralität." — Dieser moralische Standpunkt ist „überhaupt, aber auch zunächst der, insofern der Wille nicht nur an sich, sondern auch für sich unendlich ist." Dadurch „wird die Person zum Subjekte" (§. 105.): „die Absicht oder die Triebfeder der Selbstbestimmung" macht hier die wesentliche Bestimmung aus (§. 106 mit Zusatz).

Digitized by Google

So unzweifelhaft richtig und so wenig neu dieß ist; so enthält dennoch der so gefundene Begriff der Moralität durch den angegebenen Zusammenhang mit der „Strafe" und durch die versuchte Deduktion: „daß die im Verbrechen aufgehobene Unmittelbarkeit durch die Strafe zur Affirmation, zur Moralität führe", eine unvertilgbare Schiefheit, die geradezu ihn aufhebt. Bei Handlungen, die in das Gebiet der Moralität, nicht des Rechts fallen, entscheidet allein „die Absicht, die Triebfeder": so sagt Hegel, mit allen Moralphilosophen seit Kant. Ebenso: nur diejenigen Handlungen sind moralische zu nennen, bei denen die Triebfeder eine reine, „uneigennützige" ist, wie Kant es ausdrückt; wie es Hegel bezeichnet: in der der subjektive Wille sich zum „objektiven" bestimmt und ihm gleich ist. Wird jedoch, wie hier, die Moralität (ihre „Absicht und Triebfeder") aus dem Uebergange von der Strafe her deducirt: so kann dieß nur heißen, daß die moralische Triebfeder ursprünglich aus der Strafe hervorgehe, d. h. in der Furcht vor derselben liege, — was eben hieße, die Moralität aus einer unmoralischen Triebfeder herleiten! Wie sich versteht, ist nicht diese, sondern das Gegentheil Hegels Meinung: aber sie müßte es sein, wenn jener „Uebergang vom Rechte in die Moralität" (§. 104.), welcher auf die bezeichnete Weise vollbracht wird, Wahrheit behalten soll, während er so sich verräth als eine dem ersten Theile der Rechtsphilosophie schlecht angefügte Uebertünchung, um die Unmöglichkeit zu verhüllen, von hier aus einen innern, sachgemäßen Uebergang zu finden in die „Moralität".

Der zweite Theil zeigt sich vielmehr seinem Inhalte nach als ein schlechthin neuer, unmotivirt eingefügter: er ist der fragmentarische Versuch einer Tugend- und Pflichtenlehre, sogleich doch wieder beschränkt durch die Rücksicht auf den folgenden Theil, wo der allgemeine Wille des Staates, des weltlichen gemeinen Wesens es ist, der die Substanz des „Guten" und den Inhalt auch des „Gewissens" ausmachen soll. Das Gute ist das Wesen des Willens in seiner Substantialität und Allgemeinheit; es ist deßwegen schlechthin nur im Denken und durch das

Digitized by Google

Denken (§. 132.). Realisirt aber wird es nur durch den frei dazu sich bestimmenden Willen; das Subjekt soll es (denkend) als das Gute erkennen und wollen: das „Gewissen" (§. 136, 137.). Das wahrhafte Gewissen ist „die Gesinnung, das an und für sich Gute zu wollen": es hat daher „feste Grundsätze" und diese sind ihm die objektiven Bestimmungen und Pflichten. „Aber das objektive System dieser Grundsätze und Pflichten ist erst auf dem Standpunkte der Sittlichkeit vorhanden" (§. 136.). Auf dem Standpunkte der „Moralität" ist das Subjekt noch ohne diesen objektiven Gehalt, besitzt nur die formelle Selbstgewißheit seines Willens, welche eben dadurch, wie im Folgenden gezeigt wird, in „Willkühr" und in das „Böse" umschlagen kann (§. 139.).

In dem eben ausgehobenen Satze ist zunächst die richtige, auch für die Ethik auf ihrem gegenwärtigen Standpunkte entscheidende Betrachtung ausgesprochen, daß das „Gewissen", daß Tugend und Pflicht nur in einem festen, objektiven Gehalte, nicht in formellen Allgemeinheiten, wie reiner Gesinnung, Pflicht um der Pflicht willen u. dgl. sich bethätigen können: daß mit Einem Worte die wahre Tugend- und Pflichtenlehre nur auf das vollständige System der sittlichen Güter gegründet werden könne. Und insofern ist Hegels Hinweisung auf den „Standpunkt der Sittlichkeit" seiner allgemeinen Intention nach richtig und verdienstlich. Wie aber dieser Standpunkt der Sittlichkeit selber von ihm ausgeführt worden ist, mit bloßer Einschränkung auf die Rechts- und Staatsbegriffe, dieß macht jene Lehre vom Gewissen, welches sich nun in der „objektiven Sittlichkeit" des Staates gefangen geben soll, zur schneidendsten Karrikatur der Wahrheit. Hieraus würde folgen, daß der Einzelne und sein „Gewissen", der „allgemeinen Sittlichkeit" gegenüber, welche seine Zeit und sein Staat jeweilig in sich verwirklicht hat, durchaus unberechtigt sind, daß sie vor ihr nur zu verstummen haben. Jeder reformatorische Fortschritt, welchen das „Gewissen" des Einzelnen, das gewisse Bewußtsein des „an und für sich" Guten, im Widerspruche mit seiner Zeit der Geschichte eingepflanzt hat, müßte nach diesem Principe als

Digitized by Google

gewissenlose Willkühr geächtet werden; und in der That sehen wir nicht ein, wie sich jene weltgeschichtlichen Thaten Einzelner gegen ihre Zeit, durch die allein Fortschritt in die Geschichte hineinkommt, von der „Willkühr, die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Principe zu machen", was Hegel als den Ursprung des Bösen bezeichnet (§. 139.), dem Wesen und Begriffe nach unterscheiden sollten! Mochten diese Grundsätze damals, als sie zuerst mit so harter Einseitigkeit auftraten, in Opposition gegen manche unreife Staatsneuerer, einen relativen Werth und zeitweise Entschuldigung finden, um das Gewicht der Meinung auf die entgegengesetzte Seite zu werfen: in der Ethik selbst können sie nur von sehr untergeordneter Wahrheit sein, und Hegels Princip wird auch aus diesem Grunde in der künftigen Ethik nur von sehr beschränkter Geltung bleiben können. Es hat sich gezeigt: Hegel hat mit ihm nur einen Theil der Güterlehre gegeben. —

Zuletzt wird von den beiden bisher betrachteten Standpunkten der praktischen Philosophie, dem gewöhnlichen, wie dem Hegelschen, besonders aber von jenem, in dessen Bereich und Interesse diese Untersuchung eigentlich einschlägt, eine Frage ganz übergangen, die in den fundamentalen Untersuchungen der Ethik ihren Platz finden müßte. Die Moral fordert, als etwas sich von selbst Verstehendes, im unmittelbaren Bewußtsein Begründetes und darum schlechthin Berechtigtes, die Unterwerfung der Triebe und Neigungen unter den Pflichtbegriff, werde dieser als Inhalt der Vernunft, oder Gebot des Gewissens, oder als Wille Gottes u. s. w. bezeichnet. Die doppelte Frage wird hier übersprungen: Warum kann die Unterwerfung gefordert werden? Dieß heißt zugleich: Woher die geistige Nöthigung dazu, noch dazu als eine so allgemeine, als eine solche, zufolge der wir in das Bewußtsein je des Andern hinein diese Unterwerfung fordern dürfen, ohne in der eigenen innern Beurtheilung desselben je fehlzugreifen? Der bloße Beweis von der Apriorität der sittlichen Idee, wie Kant ihn gegeben, kann dazu nicht ausreichen.

Sodann: ist der Trieb, die Neigung das lediglich Unbe-

rechtigte; bloß im Widerstreite mit der Pflicht zu fassen (wie bei Kant), oder als zufällig Subjektives und an sich Bedeutungsloses (wie bei Hegel)? Bis zu welchem Grade soll jene Unterwerfung fortgehen, oder soll die Ausrottung des Triebes und der Neigung eine unbedingte sein, so daß (ascetisch) jedes auf persönliches Wohlsein, Besitz, Ehre, Macht gerichtete Bestreben an sich dem Begriffe der Sittlichkeit widerspricht? Dem Principe der meisten Moralphilosophieen nach müßten sie sich zu dieser Konsequenz bekennen, wiewohl sie dieselbe durch larere Auslegung zu umgehen suchen. — Oder soll jenes Streben sich nur dem Moralischen unterordnen, nur nicht sich unmoralischer Mittel bedienen, und so neben jenem, dem Willen, jede Einheit raubend — der Tod der ächten Moral! — äußerlich beiherlaufen und sich, in gewissen ehrbaren Schranken gehalten, volle Genüge thun (das audämonistische Princip)? — Oder endlich, was erst die wahre Vermittlung wäre, ist nicht die vergeistigende Macht des Sittlichen gerade in die Neigung selbst hineinzuverlegen, wodurch der ganze Mensch in allen seinen unverwüsteten Kräften bewahrt, aber auch in den Trieben und Neigungen das Sittliche zum wahrhaft Wirksamen gemacht wird, so daß nur Ein Mittelpunkt des Willens, Ein Streben und Ziel alle Regungen seiner Selbstbestimmung durchdringt, so daß jeder, seinem Genius gemäß und mit ihm versöhnt, seine sittliche Lebensaufgabe auf eine durchaus individuelle Weise löst und eben darum auch lösen kann? Dadurch würden die Güter des Naturells zugleich in den Organismus des sittlichen Lebens, wie er durch die Gemeinschaft Aller bedingt ist, aufgenommen und so auch als sittlich berechtigte sich erweisen. Uns dünkt, daß erst damit die Ethik human werden, aber auch von ihrer abstrakten Höhe herab auf das Begreifen des reichgegliederten, alle Seiten des Menschen umfassenden sittlichen Universums eingehen könne, in dem Jeder, der seine geistige Eigenthümlichkeit begriffen und ausgebildet hat, seinen Platz und die volle Genüge eines mit sich versöhnten Daseins findet. Dann könnte die Ethik wieder hoffen, zur Seite der nun auch durch sie verständlicher, concreter gewordenen Religion das große Bil-

Digitized by Google

dungsmittel zu werden, welches sie bei den Alten war: sie könnte hoffen, umschaffend auf die Gesinnung zu wirken, weil sie das tausendgestaltige Leben aus dem Einen und höchsten Gesichtspunkte wirklich verstehen lehrt.

Zu dieser großen Umgestaltung der Ethik scheint uns nun Schleiermacher den ersten, umlenkenden Schritt gethan zu haben, nicht sowohl dadurch, daß er bloß dieser Wissenschaft einen größern Umfang vindicirt, als es die Kantische Bildungsepoche einer-, Hegel andererseits gethan, — vielmehr dürfte sogar ein Theil dieses Inhaltes der Psychologen oder der Lehre vom subjektiven Geiste, bei einer schärfern Abgränzung beider Wissenschaften, wieder zurückgegeben werden müssen, — als weil er gleich von vorn herein jene beiden Gesichtspunkte, den des Allgemeinen und des Individuellen, vereinigt in's Auge gefaßt, und aus Einem Principe ihnen hat Genüge leisten wollen. Beides muß Aufgabe der Ethik sein, sowohl zu zeigen, wie in der Sittlichkeit und in der Gemeinschaft, welche durch sie gesetzt wird, die (falsche, selbstische) Individualität sich aufzehrt, als umgekehrt, wie in der sittlichen Gemeinschaft jeder Einzelne erst seine eigentliche Persönlichkeit verwirklichen kann, und wahrhafte Eigenthümlichkeit erhält. Also Gemeinschaft und Unterscheidung, völliges Sichhingeben an die Gesammtheit, und gerade dadurch eigenthümliches Verhalten in ihre völlige Freiheit und individuelle Selbstständigkeit zufolge jener Gemeinschaft, — dieß ist das neue Princip der Ethik, welches nicht mehr die Berechtigungen der Individualität unterdrückt oder nivellirt, nicht mehr ein abstraktes sittliches Ideal hinstellt, mit welchem Alle gleich wären, und das eben darum unwirklich und ohnmächtig bleibt gegen die Energie individueller Begabung und Neigung oder, wenn es erreicht wird im Kampfe gegen jene Gewalten, nur den Dünkel einer besondern Bevorzugung und eines ausnehmenden sittlichen Werthes erzeugen kann. Ebenso ignorirt andererseits diese Ethik nicht mehr den Begriff der Individualität, wie das Hegel'sche Princip gethan, welches dadurch, hätte es sich in allen seinen Konsequenzen ausbreiten können, bis zum Geistlosen und Bildungsfeindlichen gelangt wäre. Sie beruht

Digitized by Google

vielmehr in dem Gedanken, daß die klar erkannte und völlig ausgebildete Eigenthümlichkeit des Individuums, sofern sie der Gemeinschaft sich hingiebt und nur in ihr sich weiß, eben damit auch sittlich sei, wodurch der schlichteste Beruf mit den unscheinbarsten Thaten, ohne alles Bewußtsein von Maximen und ohne reflektirte Pflichtmäßigkeit, sich der wahrsten Sittlichkeit und des vollsten Antheils am erreichten höchsten Gute bewußt sein kann. Dieß Princip hat nun zuerst mit wissenschaftlichem Bewußtsein und als Grundlage der ganzen Ethik Schleiermacher ausgesprochen: „Nur dasjenige ist ein vollkommen für sich gesetztes Sittliches, wodurch Gemeinschaft gesetzt wird, die in anderer Hinsicht Scheidung, oder Scheidung, die in anderer Hinsicht Gemeinschaft ist.

Die weitere Frage ist nun, in welchem Umfange und wie glücklich im Einzelnen er diesen Gedanken durchgeführt, ja ob er ihn in seiner letzten Höhe und eigentlichen Begründung gefaßt habe. Daß Letzteres nur in dem engsten Zusammenhange mit den übrigen Theilen der Philosophie, namentlich mit einer vollständig durchgeführten metaphysischen Weltzwecklehre geschehen, daß also die Ethik ihr höchstes Princip nur von der Metaphysik erhalten könne, — ebenso wie, nach der Meinung Vieler, umgekehrt die Metaphysik in ihrem bisherigen Zustande von den Begriffen und Problemen der Ethik aus fortgebildet werden müsse (Beides widerspricht sich keineswegs, sondern würde gleichermaßen seine Erledigung finden in dem Begriffe einer vollständigen Metaphysik), — das wäre der weiteste und höchste Gesichtspunkt dieser Untersuchung. Bei Schleiermacher ist das Verhältniß der „Dialektik", welche bei ihm die Stelle der Metaphysik vertritt, zur Ethik nur das äußerliche einer gegenseitigen Gränzberichtigung: jene betrachtet das Sein als das gegensatzlose, als Identität des Idealen und Realen, von Vernunft und Natur, von Seele und Leib; dieser, der Ethik, fällt dagegen zu, im Gegensatze der Physik, „die Darstellung des endlichen Seins unter der Potenz der Vernunft": d. h. sie hat zu zeigen, „wie in dem Ineinandersein beider Gegensätze die Vernunft

das Handelnde, die Natur das Behandelte ist." So würde Ethik die gesammte Lehre vom Geiste umfassen müssen, wie dieß auch wirklich die sonstige Anordnung des Schleiermacher'schen Systemes zu erfordern schiene.

Wohin käme aber sodann Psychologie und Logik? So fragt Schleiermacher sich selber, und hat bis in die letzten Jahre seines Forschens Schwierigkeit gefunden, sich eine definitive Antwort darauf zu geben *). „Die Erklärung der Ethik als Wissen um das gesammte Thun des Geistigen wäre zu weit, weil Logik und Psychologie darunter auch gehören würden." — Wir übergehen seine Erklärungen in Betreff der Logik; das Verhältniß der Psychologie bezeichnet er folgender Gestalt: „Die Psychologie entspricht der Naturlehre und Naturbeschreibung, ist also empirisches Wissen um das Thun des Geistigen." — — „Die Psychologie erschöpft aber die empirische Seite nicht, sondern dieß thut die Geschichtskunde. Sittenlehre ist also spekulatives Wissen um die Gesammtwirksamkeit der Vernunft auf die Natur." Erläuterungsweise fügen wir hinzu, daß nach dieser Erklärung alles Dasjenige der Psychologie anheimfallen würde (wir lassen beiseite, daß Schleiermacher eine andere als bloß empirische Behandlung des psychologischen Stoffes entweder nicht zu kennen, oder nicht anerkennen zu wollen scheint), was Natur, Gegebenes in unserm Geiste ist, Alles dagegen der Ethik zukäme, was die Wirksamkeit der Vernunft auch auf diese Seite der Natur, die der Subjektivität, also des Naturells, der Triebe u. s. w., hervorbringt, womit der wesentlich richtige Begriff des Verhältnisses beider Wissenschaften zu einander, denke man übrigens in Betreff der Behandlung der Psychologie, wie man wolle, wie insbesondere der Ethik nach ihrem eigentlichen Umfange, gefunden sein möchte.

Hätte indeß Schleiermacher dieß Verhältniß der Ethik zur Psychologie nur bestimmter durchgeführt; hätte er die natürliche

*) Vgl. das Manuscript aus dem J. 1832 im „System der Sittenlehre" nach A. Schweizers Redaktion: Werke Bd. V. S. 37 mit des Letztern Anmerkung.

Digitized by Google

Seite des Geistes, welche das eigentlich zu ethisirende Element ist, das Naturell und die Triebe, nur wirklich in ihrer Specialität in's Auge gefaßt, und an einem vollständigen Systeme der Triebe die ethischen Bestimmungen nachgewiesen, welche jeden eingebornen Trieb mit dem Sittlichen vermitteln, — wie dieß in dem wahren Geiste seiner Ethik gelegen hätte, welche das Individuelle, die Eigenthümlichkeit auch nach dieser Seite, nicht unterdrücken, sondern aussöhnen will mit dem Allgemeinen des Ethos: — so wäre er nicht nur über jene abstrakte, unbestimmte und vieldeutige Allgemeinheit hinausgekommen, an welcher gerade die einleitenden Begriffe seiner Ethik leiden, sondern er hätte auch für die Lehre von den Gütern eine wissenschaftliche und erschöpfende Grundlage erhalten, welche er jetzt nur durch Berufung auf einzelne empirische Thatsachen der Anthropologie, keineswegs aber nach einem Principe, das ihre Vollständigkeit verbürgte, darzustellen vermag. (Vgl. Ethik nach Twesten S. 122. 23. N. 1 — 6.)

Dieser Mangel einer ausgeführten Lehre vom subjektiven Geiste, zur Unterlage und bewußten Beziehung für die Schleiermacher'sche Ethik, tritt noch deutlicher an's Licht, wenn wir die einzelnen Bestimmungen ihrer Einleitung untersuchen.

Die Physik ist, innerhalb des schon bezeichneten Gegensatzes, „Darstellung des endlichen Seins unter der Potenz der Natur, d. h. wie das Reale das Handelnde ist und das Ideale das Behandelte." Da aber im endlichen Sein sowohl, wie im endlichen Wissen, der Gegensatz nur ein relativer, im absoluten ein ewig ausgeglichener ist: „so ist in der Vollendung Ethik Physik" — die Vernunft ist in ihrem absoluten Zustande, völlig verwirklicht, zur „Natur" geworden, — „wie die Physik Ethik." Nur auf dem Wege zu dieser Verwirklichung, im Vernunft-Werden der Natur kann die Ethik, als gesonderte Wissenschaft, ihre Bedeutung haben. Ferner „ist sie unmittelbar bedingt durch die Physik, inwiefern ihren realen Darstellungen der Begriff des zu behandelnden Objekts, d. h. der Natur zu Grunde liegen muß: — mittelbar gleichfalls, inwiefern die Wissenschaft bedingt ist durch

die Gesinnung, diese aber durch die Herrschaft über die Natur, welche abermals von der Erkenntniß der Natur abhängt."

„Die Ethik ist daher zu keiner Zeit besser, als die Physik: innerer Parallelismus beider" (Ethik nach Twesten S. 247. N. 28—34.).

„Die Vernunft wird in der Natur gefunden, und die Ethik stellt kein Handeln dar, wodurch sie ursprünglich hineinkäme. Sie stellt also nur dar ein potenzirtes Hineinbilden und ein extensives Verbreiten der Einigung der Vernunft mit der Natur, beginnend mit dem menschlichen Organismus, als einem Theile der allgemeinen Natur, in welchem aber eine Einigung mit der Vernunft schon gegeben ist."

„Was die Ethik darzustellen hat, ist also eine Reihe, deren jedes Glied besteht aus gewordener und nicht gewordener Einigung" (von Natur und Vernunft), „und deren Exponent ein Zunehmen des einen und ein Abnehmen des andern Faktor ausdrückt." (S. 249. N. 39—41.)

Aber wie allgemein und unbestimmt, darum im Schwanken und Vieldeutigkeit belassen, ist hier der Gegensatz von Vernunft und Natur, eben deßhalb, weil er doch zugleich kein Gegensatz sein soll: — Schuld der ganzen wissenschaftlichen Methode, nur den Parallelismus der Unterschiede zu verfolgen, nicht aber darin zugleich das Höhere und Niedere zu seinem Rechte und zu seiner scharfen Bezeichnung gelangen zu lassen! Man hat neuerdings Schleiermachers Methode nach ihrer Eigenthümlichkeit als architektonische bezeichnen zu müssen geglaubt: charakteristischer wäre vielleicht, sie die parallelisirende und antithetisirende zu nennen.

Wie viel nähere Bestimmungen müssen daher auch hier zu den Begriffen: Vernunft und Natur noch hinzukommen, um jenen Erklärungen ihre Wahrheit zu geben, ja die zugleich darin liegende Möglichkeit des Irrthums abzuschneiden! Uebersprungen ist der Unterschied zwischen der objektiven, blindwirkenden Vernunft, die allerdings, aber allein, „in der Natur gefunden wird", und der subjektiven, selbstbewußten, innerhalb deren allein das Gebiet

Digitized by Google

der Ethik fallen kann. Wird jedoch dieser Unterschied zu vollem Bewußtsein gebracht, wie er es muß, sofern von Ethik die Rede sein soll: so wird es falsch, in diesem Betrachte zu sagen, „daß die Ethik kein Handeln darstelle, wodurch diese Vernunft in die Natur hineinkäme.“ Diese kommt in der That erst durch ethisches Handeln hinein in die Natur, und ist ohne sie schlechthin nicht vorhanden in derselben. Und so ist weder der Begriff des selbstbewußten, freien Geistes, im Unterschiede von jener allgemeinen, substantiell bleibenden Vernunft, noch ist damit auch die scharf bestimmte Gränze zwischen Ethik und Physik (in jedem Sinne, auch sofern Psychologie in sie hineingezogen würde) zu ihrem Rechte gebracht und im allgemein begründenden Principe der Ethik enthalten, wiewohl sonst in specieller Beziehung der Unterschied von Natur- und Sittengesetz ausdrücklich von Schleiermacher anerkannt wird, worüber wir kürzlich auf das von Schweizer (a. a. O. S. 38. Note) Angeführte verweisen können. Ebenso übersehen wir nicht, daß dieses nahe Heranrücken des freien Ethos an die Vernunft in ihrer Naturform, in ihrem „Sein“, von der andern Seite wiederum den eigenthümlichen Vorzug der Sittenlehre Schleiermachers begründet, das Sittliche, welches die frühere Schule nur in der Form des Gebotes kannte, als ein ebenso Vernunftnothwendiges, Objektives und „Seiendes“ zu fassen, wie das Sein der Vernunft in der Natur es ist, also die bloß imperativische, wie die consultative Form der Sittenlehre zu der rein darstellenden Entwicklung einer „Anschauung“ zu erweitern: — „der Stil der Ethik“ — sagt Schleiermacher prägnant, — „ist der historische; denn nur wo Erscheinung und Gesetz als dasselbe gegeben ist, ist Anschauung“ (Sittenlehre nach Schweizer S. 56. d. vgl. §. 93—95.). Damit hängt zugleich der fernere Charakter seiner Ethik zusammen, in völligem Gleichmaaß ebenso Güterlehre sein zu wollen, als Tugend- und Pflichtenlehre; denn das Sein, die Objektivität, hat das Ethos eben in den sittlichen Gütern.

Immer hat aber damit jenes Axiom, daß in der Vollendung Ethik Physik sei, und umgekehrt, und daß Ethik zu keiner

Digitized by Google

Zeit besser sein könne, als Physik, seine genauere Bestimmung und Berichtigung zu erhalten, um nicht geradezu falsch zu sein. In keinem Sinne ist das Wirken des ethischen Willens auf die Natur, der unmittelbaren, blindwirkenden Thätigkeit der Vernunft in der Natur gleich zu stellen; Ethik kann in ihrer Vollendung nie Physik sein. Ebenso ist der sittliche Wille, in seiner Objektivität, das sittliche Universum, in keinem Betrachte naturgleich geworden; die Natur ist ihrem Begriffe nach immer dieselbe, der in sich zurückkehrende, sich selbst gleichbleibende (schlechthin imperfektibele) Proceß: das sittliche Universum erneuert und steigert sich stets in seinen festen Formen; es besteht nur durch diese stetige, aus Freiheit stammende Selbsterneuerung und innere Steigerung: es ist nur als ein schlechthin perfektibeles zu denken. Die Ethik demnach, dieß immer höhere Geist-, nicht Naturwerden des freien Geistes betrachtend, ist jederzeit „besser", als die Physik.

Derselben Zweideutigkeit oder Unbestimmtheit unterliegen aus dem gleichen Grunde die übrigen Einleitungsbegriffe der Schleiermacher'schen Ethik. Ihre Berichtigung, abermals aus demselben von uns aufgestellten Principe her, würde die Wahrheit des Grundgedankens, aus welchem auch sie hervorgehen, nicht zerstören, sondern tiefer befestigen und schärfer bestimmen. Schon der erste Satz, aus welchem alle weitern ethischen Bestimmungen fließen: daß die Vernunft nur insofern sittlich auf die Natur zu handeln vermöge, als eine ursprüngliche Einheit beider vorauszusetzen sei, sofern ein immer schon vorausgesetztes Organisirtsein der Natur für die Vernunft, was die menschliche Natur als Gattung sei (§. 99.), stattfinde, alles ethische Handeln demnach nur ein Freiwerden der in der Natur liegenden Vernunft wäre: — schon dieser Satz ist nur wahr im allerabstraktesten Sinne, sofern, nach dem ebenso abstrakten Standpunkte der bloßen Identität von Vernunft und Natur, Idealem und Realem, Vernunft nur bedeuten soll jenes allgemein Vernünftige, die immanente Teleologie, welche dem Ganzen des Universums, wie jedem einzelnen Weltwesen, je nach seiner Stufe, die innere, seiner „Natur" gemäße Vollkommenheit verleiht, — nicht sofern unterschieden wird in

Digitized by Google

jenem allgemeinen Begriffe die in bewußtloser Naturweise hervorwachsende Vernünftigkeit der Dinge, — jenes Organisirtsein der Natur", auch in der menschlichen Gattung, „durch und für die Vernunft", — von der Vernunftgemäßheit des Menschen, die er allein durch freie und bewußte Selbstbestimmung zu erreichen vermag. Wird auch die letztere noch in ihrem metaphysischen Begriffe auf denselben Ursprung zurückgeführt werden müssen mit jener, so ist sie doch an sich selbst nicht „identisch", sondern specifisch unterschieden von ihr. Schleiermacher selbst aber hätte sich mit diesem Principe noch nicht über die Unbestimmtheit der Stoischen Lehre erhoben, indem er, wie diese, weil die Natur die Objektivität der Vernunft, des λόγος, ist, das Sittliche auf Stoische Weise bezeichnen könnte als das der Natur gemäße Leben (τὸ τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν). Deßhalb kann ihm auch der Gegensatz zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, wie zwischen Böse und Gut, bloß der Relation angehören, in der ganz nur abstrakten und völlig unausreichenden Bedeutung, daß sie ihm das Ueberwiegen theils des Natürlichen oder Vernünftigen, theils des Mechanisch- oder Organischseins ausdrücken (vgl. §. 164—166 mit den Anmerkungen und Noten): bei welcher Relation es gerade nicht zum Begriffe ihres specifischen Unterschiedes innerhalb jener Allgemeinheit gekommen ist. Es ist der Standpunkt abstrakter Metaphysik, nicht aber der Ethik, in welcher es gerade auf Herausbildung dieser Unterschiede ankommt.

Demungeachtet verkennen wir nicht, daß zur Ablösung des Kantischen Standpunktes, welcher sich in der einseitig imperativen Weise abschloß, die Ethik als Lehre von Maximen, Sittenregeln und Pflichtgeboten behandelte, und namentlich den Gegensatz zwischen Neigung und Pflicht als einen unüberwindlichen stehen ließ, das Gegengewicht fast unvermeidlich war, das Sittliche als die eigene Natur des vernünftigen Willens darzustellen, wodurch die Ethik in kürzester Bezeichnung Physik, Naturlehre des Willens, zu benennen gewesen wäre. Und auch dieß wäre noch nicht für sich selbst als ein falscher Gesichtspunkt zu bezeichnen, wenn dieser Begriff der „Natur" als Wille nicht bloß als das Iden-

Digitized by Google

tische mit der Vernunft als Natur, jene nur unter der Form des Idealen, diese unter der des Realen, aufgefaßt worden wäre. Allerdings ist die Ethik in ihrem höchsten Sinne nicht Lehre von den Sittengeboten, als von etwas dem Willen Fremden oder ihm Aeußerlichen: sie sind als das Wesen des Willens, das seinem Begriffe (Natur) allein Gemäße zu zeigen; aber eben dieß nur durch den Beweis, daß der Wille nicht mehr Naturvernunft ist, sondern der frei sich bestimmende Geist, der eben damit jene Naturvernunft selber in sich zum Werkzeuge und darstellenden Organe der seinen Willen erfüllenden Ideen herabsetzt. Diesem widerspricht die Schleiermacher'sche Ethik an sich zwar nicht ausdrücklich, sie schließt die höchste Ansicht in sich; aber sie hat sie noch nicht herausgesetzt zu der vollen, unzweifelhaften Ueberwindung einerseits des Kantischen Princips, andererseits der ihm entgegengesetzten Ansicht, das Werden des Ethischen gleichfalls nur für einen Naturvorgang, für ein Sichgestalten der Vernunft im Willen auf unwillkührliche Weise zu halten. Bliebe jedoch die Wahl lediglich zwischen jener und dieser Einseitigkeit: so läßt sich nicht verkennen, daß jene wenigstens mittelbar das unterscheidende Wesen des Ethischen, im Geiste, als dem freibewußt sich Bestimmenden, und somit in der denkenden Innerlichkeit der Gesinnung seinen Ursprung und seine Wirklichkeit zu haben, entschiedener ausdrückt, als die entgegengesetzte Ansicht, welche den Ursprung des Ethischen in die dunkeln und unwillkührlichen Naturvorgänge des Geistes, in seine Verflechtung mit dem Naturell, zurückschiebt.

Sicherlich liegt an sich Schleiermachers Princip der Ethik über diese doppelte Einseitigkeit hinaus: ja er hat ihr in den allgemeinen Zügen wenigstens das höchste, beide vermittelnde Ziel vorgesteckt: in der Lehre vom höchsten Gute, welches er als die Einheit der sittlichen Güter nachweist, in deren Gesammtheit allein die freie Gemeinschaft Aller sich verwirklichen läßt, worin zugleich aber auch alle Seiten der einzelnen Persönlichkeit sich entwickeln, der Mensch in harmonischer Bildung hervortreten kann, weil die Freiheit die individuelle Neigung mit dem Allgemeinen versöhnt hat. Ebenso in der Tugendlehre, wo bei Entwicklung der Cardinal-

Digitized by Google

tugenden, dem Principe der geistigen Freiheit, dem Erkennen (Denken) nicht minder, wie dem Fühlen, im Sittlichen sein Recht gelassen wird, als Grundlage der sittlichen Gesinnung, indem es in der Gesinnung, ruhend, als Weisheit, unter die Zeitform gestellt, werdend, als Besonnenheit sich darstellt: ebenso wie dieß Element des Denkens auch im Pflichtbegriffe als dasjenige dargelegt wird, was das Künstlerische des sittlichen Thuns ausmacht. Jede Pflicht ist „Anknüpfen an Gegebenes"; aber hiermit zugleich ein durchaus originales Produciren, Neuschaffen. Je vollkommener, künstlerischer die Pflichterfüllung ist, desto inniger wird Beides, Anknüpfung und neue Produktion, sich durchdringen und vermitteln: desto tiefer muß daher der gegebene Zustand, an welchen anzuknüpfen, erkannt und beurtheilt sein; desto sicherer wird also endlich nach dem individuellen Standpunkte des Handelnden, der gleichfalls nur im Urtheile seine Würdigung erhält, das pflichtmäßige Handeln sein. So ist das Denken, die freie Macht des Geistes, hier so gut, wie bei Kant in dem von ihm postulirten Handeln nach allgemeinen Maximen, zum Leitenden der Sittlichkeit gemacht, und die Schleiermacher'sche Ethik wäre in ihren Resultaten nicht minder, wie die Kantische, vom Begriffe der Freiheit durchdrungen. Dennoch hat unsere Kritik gezeigt, daß sie in ihren Fundamentalbegriffen keineswegs hinreichend ausgebildet ist, um dieß Princip unzweifelhaft und in vollständiger Durchführung von Anfang bis zu Ende anerkennen zu lassen. Noch weiter ist zu bemerken, daß Schleiermacher in seinen frühern, eigentlich schriftstellerischen und darum bekannter gewordenen Darstellungen, auch in seinen Reden über die Religion durch seine Auffassung des Religionsbegriffes, welche inniger, als man glauben sollte, auch mit seiner Grundlage der Ethik zusammenhängt, den Hauptnachdruck weit mehr auf das Naturwüchsige des Geistes legt, auf die Ursprünglichkeit des Gefühls und auf die Hingabe an dessen unmittelbare Regungen, als auf das davon Befreiende und eigentlich Geistige, das Denken. Dieß hat sich nun auch noch bis in die Ethik hineingezogen, und wird in den Bestimmungen über den Parallelismus von Ethik und Physik, in der gänzlichen

Digitized by Google

Gleichstellung der Vernunft als Natur und als Wille, ebenso in der völligen Nichtanerkennung einer imperativischen Form der Ethik sichtbar. Gegenüber dieser Zweideutigkeit oder diesem Schwanken in Betreff eines so entscheidenden Hauptgedankens, behält dann Hegels Princip sein eigenthümliches Recht, das Wesen des Geistes, auch im Wissen und im Gefühle, in das Denken gesetzt zu haben.

Fassen wir zum Schlusse noch das Ergebniß unserer Kritik in eine umfassende Uebersicht zusammen, so wäre zu sagen: Kant, und Fichte's früheres System der Sittenlehre, habe die Ethik unter dem ausschließlichen Vorwalten des Pflichtbegriffes behandelt und auch den Begriff der Tugend nur aus diesem Gesichtspunkte zugelassen, inwiefern sie nämlich im pflichtgemäßen Handeln sich verwirkliche. So konnte wenigstens bei Ersterem, — Fichte hat auf dieß Verhältniß kein besonderes Gewicht gelegt — die Tugend, als die reine Pflichtmäßigkeit, nur im Gegensatze mit der Neigung gefaßt und das höchste Gut als ein durch den subjektiven Willen unerreichbares bezeichnet werden, — was es auch ist, sofern es in das unendlich Perfektible und sich Vereinzelnde der Pflichtmäßigkeit gesetzt wird, nicht in die Einfachheit und Erreichbarkeit der sittlichen Gesinnung, welche sich bewußt ist, in allgemeinen Interessen, in der Welt der Ideen zu leben. Noch untergeordneter mußte bei Kant die Güterlehre bleiben, da es in der Kantischen Ethik lediglich auf die Form des Handelns, nicht auf den nothwendigen Inhalt desselben ankam.

Fichte in seiner zweiten Periode hat dagegen mit voller Entschiedenheit den Begriff der Tugend zum Mittelpunkte der Ethik gemacht und die Pflicht nur als Erscheinungsweise der Einen, untheilbar in jeder Handlung gegenwärtigen sittlichen Gesinnung dargestellt. Zugleich gelang es ihm, von diesem Begriffe, dem der sittlichen Gesinnung aus, und des durch sie im Individuum sich entzündenden Lebens der Idee, den Begriff der Persönlichkeit zu begründen und so den für alle Ethik entscheidenden Satz zu gewinnen: daß die Verwirklichung der wahren Individualität in Jedem zugleich das wahre Gemeinschaft Fördernde

Digitized by Google

in Allen sei. Aber auch dieß war nur ein Schritt, ein Beitrag zum umfassenden Systeme der Ethik: die Pflichten-, wie vollends die Güterlehre traten vor dem Uebergewichte des Tugendbegriffes, vor dem Allentscheidenden, welches hier in die Gesinnung gelegt wurde, in den Hintergrund.

In direktem Gegensatze mit beiden zeigt sich bei Hegel das Praktische ausschließlich von Seiten der Güterlehre dargestellt, mit gänzlicher Unterordnung der Tugend- und Pflichtenlehre, inwiefern in ihnen zu zeigen ist, wie das einzelne Individuum sich ihnen gemäß zu machen habe. Bei ihm hat die praktische Philosophie ganz aufgehört, Lehre von der Form des sittlichen Willens, von Maximen und Normen zu sein, an denen er sich in seiner Reinheit erproben kann. Von ihm wird der ausschließliche Nachdruck auf den allgemeinen Inhalt desselben gelegt. Hier nun ist sein Verdienst, den Willen, der mit allgemeinem Inhalte erfüllt ist, als den allein sittlichen und wahren erwiesen zu haben. Hegel hat damit das richtige Princip einer Güterlehre gegeben; in welchen Schranken aber die Ausführung derselben bei ihm verblieben ist, indem er lediglich den Staat als die Wirklichkeit des Sittlichen zeigte, durfte die Kritik seiner Rechtsphilosophie nicht verbergen.

Den Entwurf einer Ethik, die gleichmäßig und aus Einem Grundgedanken her den allgemeinen Inhalt des sittlichen Handelns, die Einheit der ihm zu Grunde liegenden Gesinnung, und die Individualität ihrer praktischen Bethätigung an jenem allgemeinen Inhalte nachwiese, und so in ganz gleichem Verhältnisse Güterlehre, wie Tugend- und Pflichtenlehre würde, verdanken wir zuerst und ausschließlich Schleiermacher, welchem daher das entscheidende Verdienst gebührt, den ersten umfassenden Plan der Ethik gegeben zu haben. Unsere Kritik hat indeß gezeigt, was an der Ausführung ihm abging, theils im allgemeinen wissenschaftlichen Zusammenhange, indem die metaphysische und psychologische Grundlage der Ethik ganz fehlt oder auf eine ungenügende Weise in die Einleitungsbegriffe derselben verflochten ist, theils im Principe selber, welches über den Standpunkt der bloßen Identität von Natur und Geist sich nicht bis zum Standpunkte

Digitized by Google

des Unterschiedes beider innerhalb jener Identität entwickelt hat, ebenso nicht von dem Begriffe der Einheit des Nothwendigen und Freien zu dem ihres Unterschiedes sich erheben konnte, so daß Schleiermachers Darstellung vielmehr den Gegensatz gegen die Kantische bildet, als daß sie deren eigenthümliche Leistung wiederherstellte; noch davon abgesehen, daß seine ganze Behandlungsweise, mehr die Begriffe paralleliſirend und schematisirend, als nach dem innern Reichthum ihrer Bestimmungen darlegend, überall weniger entschiedene Resultate giebt, als heuristisch ihre richtige und schärfste Bestimmung erst zu ermitteln sucht. Schleiermachers Werke zur Sittenlehre sind die beste methodische Propädeutik künftiger ethischer Untersuchungen.

Und so wird jede fernere Ausbildung der Ethik von dieser Grundlage ausgehen und diesen Umfang im Auge behalten müssen, um aus Einem Principe Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre zu entwickeln, aber in jedem dieser Theile die ganze Idee der Sittlichkeit darzustellen: in der Güterlehre die Vollendung der Gemeinschaft, in der Tugendlehre die Vollendung des Einzelnen, in der Pflichtenlehre die Vermittlung jener beiden Seiten, indem gezeigt wird, wie durch pflichtmäßiges Handeln des Einzelnen in jeder Sphäre der Gemeinschaft die sittlichen Güter erhalten und stets ihrem Begriffe gemäßer realisirt werden. Wie sich hiernach die Ethik, zugleich ausgebildetere Principien der Metaphysik und Psychologie zu Grunde legend, im Parallelismus dieser drei Haupttheile vollständig zu gliedern habe, hoffen wir in der Folge zu zeigen.

Digitized by Google

Herbarts Ontologie.

Von

Professor Dr. Hermann Lotze.

Welchen Erfolg ein philosophisches System hat und wie weit es sich mit der Denkungsart seiner Zeit zu durchdringen vermag, dieß hängt nicht allein von der Befriedigung ab, die es den tieferen Bedürfnissen des Geistes gewährt, sondern in großem Maaße auch von dem Grade, in welchem seine Principien für die Vorstellung eine anschauliche, in ihren weitesten Verwicklungen immer noch verhältnißmäßig leicht zu verfolgende Gestalt annehmen. Kaum hat je ein idealistisches System eine weiter greifende Geltung erlangt, da selbst seine Urheber es unmöglich fanden, sich der schwierigen Abstraktionen, die solchen Lehren zu Grunde liegen müssen, für die Beurtheilung der gewöhnlichsten Dinge zu bedienen, und den Zusammenhang so verwickelter Fäden fortwährend mit gleicher Klarheit festzuhalten. Eine große Bequemlichkeit haben dagegen immer die atomistischen Systeme sowohl in der Philosophie als in der Physik gehabt, und der Wiederbelebung dieser Grundvorstellung individueller Wesen, die, zuerst nach dem Flusse und dem unsichern Schweben der dialektischen Idee, der Betrachtung einen festern Boden versprach, hat Herbarts Lehre neben dem Beifall, der dem eigenthümlichen Scharfsinn ihres Erfinders galt, gewiß einen großen Theil ihrer günstigen Aufnahme zu verdanken.

Die Vorstellungsweise der individuellen Wesen tritt indessen bei Herbart ebensowenig, als bei Leibnitz, nur als eine auch wegzulassende oder zu verändernde Anschauungsweise auf; sondern es

Digitized by Google

liegt in ihr, so wie dort, das Hauptsächlichste der ganzen Ansicht, die in der Entwicklung der neuern deutschen Philosophie als ein wohlthätiger Zwischenfall eintrat, um auf Forderungen aufmerksam zu machen, die freilich keine jener Philosophieen auch von ihrem Standpunkte aus hätte übersehen sollen. Je mehr die allgemeinen Formen des Geschehens und die Idee, die sich in allen Verwicklungen der Erscheinungen ausdrücken sollte, den ausschließlichen Gegenstand einer in einzelnen Gebieten fruchtbaren, im Ganzen jedoch mehr um ihres Zweckes als um ihrer Ergebnisse willen anzuerkennenden Bestrebung ausgemacht hatte, um so nothwendiger mußte nun auch die Frage nach der realen Maschinerie behandelt werden, die dem Sinne der Erscheinung seine Verwirklichung bereitet. Diese Aufgabe einer erklärenden Theorie, ausgehend von dem Gegebenen und an ihm haftend, diejenigen Ergänzungen hinzuzusuchen, die seine Wirklichkeit hervorbringen, hat Herbarts Philosophie mit einer Konsequenz und Scharfsinnigkeit zu lösen gesucht, die innerhalb der Reihe der philosophischen Systeme ihr ebenso den Charakter einer naturwissenschaftlichen Lehre ertheilen, wie die construirenden Philosophieen unserer Zeit wesentlich die Natur einer ästhetischen Auffassungsweise an sich tragen. Welche von beiden Ansichten die höhere sei, und ob nicht vielmehr die, welche einen Zusammenhang der Erscheinungen nach einer immanenten Idee verfolgt, diesem Reich der Gnade und Schönheit auch ein stützendes Reich der Natur, und umgekehrt die, welche sich mit der Verwirklichungsweise des Scheins beschäftigt, unmittelbar auch ein Reich der Gnade hätte voraussetzen sollen, welches dem der Natur selbst die ersten Gesetze seiner Formen bestimmt: dieß mag hier dahingestellt bleiben; meine Ansicht ist hier darauf beschränkt, die Grundbegriffe zu betrachten, welche Herbart seiner Genesis der Erscheinungswelt unterlegt, und zu untersuchen, ob sie für das Denken dieselbe unmittelbare Annehmlichkeit besitzen, die ihnen für die Vorstellung gewiß zukommt, oder ob es sich nicht hier so wie in den Naturwissenschaften verhält, in denen die Begriffe der Atome und der Kräfte, so wie der der Materie nicht entbehrt werden können, obwohl sie so nur metaphysische,

Digitized by Google

nothwendige Illusionen sind, die als brauchbare Abbreviaturen eines andern und wahreren Verhältnisses angesehn werden müssen.

Die Nothwendigkeit, zu dem Wechsel, der Unvollständigkeit und den Widersprüchen der Erscheinungen ein Seiendes als erklärende Ergänzung hinzuzusuchen, hat immer der Philosophie vorgeschwebt, und jedes System wird diesen Anfang mit dem Herbart'schen zu theilen vermögen; aber schon hier wird eine Verschiedenheit der Anlässe zur Untersuchung, auf welche das meiste Gewicht gelegt wird, auch eine durchgreifende Abweichung in allen späteren Entwicklungen der Ansicht hervorbringen. Daß wir nämlich vom Gegebenen ausgehn müssen, ist nicht zweifelhaft, aber was in dem Gegebenen ist es, das uns überhaupt zu der Mühe einer Untersuchung nöthigt? Der häufigste Anlaß gewiß sind die einzelnen Widersprüche, die sich in einzelnen Erscheinungen zeigen und eine Erklärung ihres Zusammenhangs verlangen; aber es giebt auch eine Sinnesart, der das Gegebene als solches räthselhaft ist, und die sich daher nicht mit der Realität begnügen kann, die einen Schritt rückwärts hinter den Erscheinungen, auch als ein nur faktisch Gegebenes, angenommen werden muß, um jene zu erklären, sondern für welche der Begriff eines Realen, so wie ihn Herbart entwickelt, selbst ein neuer Widerspruch ist, der einer eignen Bearbeitung unterworfen werden muß. Dieß kann natürlich nicht so gemeint sein, als könnte es überhaupt gelingen, eine Philosophie zu Stande zu bringen, die zuletzt auf gar keinem bloß faktisch anerkannten Grunde beruhte; wohl aber darf dieses Prädicat des schlechthin für sich Seins, jener absoluten Position Herbarts nicht allem demjenigen zugestanden werden, welches auf einem regressiven Wege als nothwendige Ergänzung zu dem Scheine hinzuzupostuliren ist, sondern nur dem, was die beiden Forderungen gleichzeitig erfüllt, sowohl zu sein, als um seiner selbst willen sein zu sollen. Finden wir einen Inhalt, der beiden Anforderungen genügt, so werden wir in ihm das wahrhaft Seiende anerkennen; finden wir keinen, so mögen wir zwar zugeben, daß jene Welt der realen Wesen, welche als Maschinen den Schein der Erfahrung hervorbringen, für unsere Erkenntniß das letzte, das faktisch

Digitized by Google

Existirende ist, dessen Abhängigkeit von andern Gründen uns verborgen ist, allein die Aufgabe wird immer bleiben, dieses Andere zu suchen, und wir werden nicht bis zu dem wahrhaft Seienden, sondern nur bis zu dem letzten erkennbaren Wirklichen vorgedrungen sein, dessen Zusammenhang mit dem gegebenen Scheine sich noch übersehen läßt.

In der Ueberzeugung, daß jene Aufgabe, das Gegebene als solches zu erklären, allerdings eine unabweisbare ist, und daß die neueren construirenden Theorieen nur deßwegen in ihren Entwicklungen nicht glücklich waren, weil sie zum Princip der Ableitung des Gegebenen ein Absolutes annehmen, das in seinem Inhalte gar kein Moment besitzt, um deßwillen es mehr als andrer Inhalt das Vorrecht besitzen sollte, für den letzten, unbedingt anzuerkennenden faktischen Punkt zu gelten: — in dieser Ueberzeugung konnte ich zwar kein Ergebniß einer regressiven, von dem Einzelnen ausgehenden, und zu dem Einzelnen einzelne Ergänzungen hinzusuchenden Theorie für eine völlig zufriedenstellende Aufklärung ansehn; aber ich konnte doch in dem Systeme Herbarts die wichtige Ergänzung zu finden glauben, die zu jeder ideal construirenden Philosophie hinzukommen muß, die Nachweisung der Ursachen nämlich und ihrer Wirkungsgesetze, durch welche der Zweck der Idee realisirt wird. Allein bei Herbart haben sich diese Causaluntersuchungen, die eigentlichen Erklärungen, emancipirt von den Untersuchungen des Zweckes, und die Auffindung des letztern gilt nicht als eine ebenso unabweisbare Correction unserer Begriffe vom Gegebenen, wie die Tilgung der Widersprüche gegen das Gesetz der Identität als eine solche gilt. Das Gegebene als solches ist für Herbart klar, und es enthält für ihn keinen Widerspruch, daß eine Welt ohne Zweck schlechthin existire; nur daß diese vorhandene Welt Zweckveranstaltungen in sich schließe, dieß sei aus der Erfahrung klärlich zu entnehmen. Ich habe diese Verschiedenheit meiner Auffassungsweise hier nur angedeutet, nicht um sie hier zu rechtfertigen, sondern weil ich weiß, daß sie in den folgenden Betrachtungen sich doch überall geltend machen wird. Jetzt aber wollen wir sehen, ob die ontologischen Begriffe Herbarts völlig

Digitized by Google

in sich zusammenstimmen, und nicht vielmehr selbst wieder auf die oben angedeutete Region von Untersuchungen als nothwendige Ergänzung zurückweisen. Wenn ich hier zum Theil Einwürfe gegen Herbarts Lehren erneuere, die ich bereits anderwärts gemacht habe, so hoffe ich, daß es einen Anhänger jener Philosophie geben wird, der weniger Gewicht auf das Factum meines Widerspruchs gegen Herbart, als auf die Gründe legt, die mich dazu bewegen; eine gegenseitige Verständigung kann nirgends leichter sein, als bei Ansichten, die von ihrem Urheber mit so viel Deutlichkeit vorgetragen sind, daß die Punkte der Dunkelheiten sich überall bestimmt abgränzen.

Der Begriff des Realen, Seienden, so wie er von Herbart ausgebildet worden ist, bietet den ersten Stein des Anstoßes. Wir geben willig Herbart zu, daß das, was wir als seiend bezeichnen wollen, in der Art unabhängig sowohl von uns, als von jedem Andern, in der Art auf sich selbst beruhend gedacht werden müsse, wie wir zuerst das in der sinnlichen Wahrnehmung scheinbar gegenwärtig Seiende uns dachten. Wir geben ebenso zu, daß der Begriff des Seienden nur durch zwei, im Denken zwar trennbare, im Seienden selbst aber zusammenzufassende Begriffe erschöpft werden kann, nämlich den des Seins und den des Was, oder des Inhalts, welcher ist. Daß nicht jeder mögliche, willkührlich angenommene Inhalt jene absolute Position des unabhängigen Seins ertragen könne, ist ebenso klar, gar oft sind wir genöthigt, eine so übereilt gegebene Position zurückzunehmen. Vorbehalte werden daher an sie geknüpft; wem sie zuertheilt werden soll, das darf keine Negation, keine Relation, keine Mannichfaltigkeit in sich schließen. Und nun, nachdem diese Bedingungen festgestellt sind, wird auf die Frage: was ist das Seiende? geantwortet: die Qualität des Seienden ist einfach, ohne Negation, allen Größenbestimmungen unzugänglich. Entspricht denn diese Antwort dem, was wir in der Frage wissen wollten, und bringt sie nicht vielmehr ganz andere Dinge zur Sprache? Was war denn wohl das Was, dessen Eigenthümlichkeit wir kennen lernen wollten? Doch ohne Zweifel eben dasjenige, welches fähig sein sollte, die absolute

Digitized by Google

Position des nicht wieder zurücknehmbaren Seins zu ertragen. Und was in der Antwort füllt nun die Stelle jenes Was aus? In der Antwort liegen zwei Begriffe, der der Qualität und der des Seienden, dessen Qualität sie ist. Dieser genitivus possessivus deutet sogleich auf ein verschwiegenes Verhältniß der Qualität zum Seienden selbst hin; offenbar liegt es in diesem Ausdruck, daß das Seiende die Qualität hat, nicht aber selbst die Qualität ist. So würde dann das Seiende noch abgesondert von seiner Qualität für sich sein, und es müßte möglich sein, ein Seiendes ohne Qualität zu denken. Allein hiergegen stemmt sich Herbart durch die strenge Bemerkung, daß kein Seiendes ohne ein Was, das es sei, gedacht werden könne, und daß beide Begriffe, Qualität und Sein, im Seienden selbst nothwendig verbunden werden müssen. Was wird uns also übrig bleiben auf die Frage: was denn die absolute Position erhalten habe, zu antworten, als: die Qualität? oder eine einfache Qualität? Entspricht denn aber dieser Inhalt irgendwie den Bedingungen, die wir jenem Inhalt vorschrieben, der die absolute Position zu ertragen fähig sein sollte? Offenbar nicht, denn Niemand kann eine Qualität denken, ohne die ausdrückliche Relation derselben auf ein schon Seiendes. Entweder das Seiende ist eine Qualität, oder es hat eine. Der erste Fall widerspricht dem Begriffe des Seins, der keinem Relationsbegriffe unmittelbar sich verknüpfen kann; der zweite widerspricht der Voraussetzung, daß der Begriff des Seienden aus dem des Seins und dem der Qualität in einer untheilbaren Einheit verschmolzen bestehe. Ich kann nach diesen Bemerkungen nicht anders als urtheilen, daß Herbart schon diese erste Frage: was ist das Seiende, nicht beantwortet, sondern umgangen hat, indem er zwar in den Vorbereitungen zur Antwort alle die Ansichten zu vernichten sucht, welche zwischen die Qualität und ihr Sein noch einen andern Kernpunkt dazwischen zu schieben versuchen, in der Antwort aber nicht auf die von ihm gestellte Frage, sondern auf jene andere antwortet, die sich auf die Voraussetzung einer solchen Einschiebung gründet, und zwar mit Ausdrücken antwortet, welche die nämliche Einschiebung vor-

Digitized by Google

ausſetzen. Auf die Frage: was iſt das Seiende, konnte nur erwiedert werden: die Qualität, oder wenn man wollte, irgend etwas Anderes; daß aber dieſe Antwort ganz überſprungen und ſogleich von der Qualität des Seienden geſprochen wird, als ob dieſes genitiviſche Verhältniß für ſich klar wäre, iſt in dieſem Anfang der Unterſuchung ein verhängnißvoller Mangel der Genauigkeit.

Ueberlegen wir, woher der Begriff der Qualität gekommen iſt, um uns in dieſem Zuſammenhange Verlegenheiten zu bereiten, ſo ſcheint es, als ſei ſelbſt ſein Auftreten in den Bedingungen der Aufgabe gar nicht motivirt. Wer da fragt: was iſt das Seiende, der begehrt unter dem Was jenen nur ſubſtantiviſch zu faſſenden Inhalt zu erlangen, der nur als Subject, nie als Prädicat gedacht werden kann; reichen wir ihm jetzt als Erwiederung die Qualität, ſo erhält er eine Antwort auf die Frage: *wie* iſt das Seiende, und dieſe Antwort beſteht in der Angabe eines Inhalts, der nie als Subject, ſondern nur als Prädicat gedacht werden kann. Zwiſchen dem verlangten Was und dem gegebenen Wie beſteht eine große Kluft, welche die ältere Metaphyſik durch den Unterſchied der Quiddität und Qualität andeutete, und durch die Annahme eines Subſtantiale in der Subſtanz zu füllen ſuchte, welches das eigentliche Subject, dieſen feſten Beziehungspunkt für den bloßen Relationsbegriff der Qualität abgeben ſollte. Welches auch der Werth dieſer Begriffe, und welches die Bedeutung ſein mag, die ihnen eine correcte Philoſophie zutheilen muß: die kurze Abfertigung, die der Gedanke des Subſtantiale von Herbart im erſten Bande der Metaphyſik erfahren hat, verdiente er nicht, ſobald im zweiten Bande die Definition des Seienden auf eine Weiſe dargeſtellt wird, die den Leſer mit Gewalt immer wieder auf dieſen Gedanken zurückführt. Wir vermiſſen in dieſem Seienden jeden feſten Punkt; ſo wie der Ausdruck ſelbſt ein Participium iſt, ſo muß es einen Inhalt geben, der an dem Sein, an der abſoluten Setzung participirt; iſt aber dieſes Was nichts Anderes als das Wie der Qualität, ſo haben wir hier jedenfalls keinen Inhalt, der nach Herbarts eignen Anforderungen die abſolute Poſition zu

Digitized by Google

ertragen vermöchte, sondern immer sucht sich die Qualität an Etwas anzulehnen, das überall vermißt wird. Auf solche Zweifel kann Jemand antworten: was suchst du denn eigentlich in dem Seienden? Bildest du dir ein, daß allem Seienden ein gewisser an und für sich seiender Stoff zu Grunde liege, ein Seinstoff selbst, der dem Inhalt einen solchen Ort der Anlehnung gewährt? Ist es nicht vielmehr so, daß jeder Inhalt unabhängig und absolut seiend eben durch die absolute Setzung existirt, so daß eben grade diejenige Qualität, die wir das Seiende nennen, sich dadurch von der bloßen Qualität, diesem Relationswesen, unterscheidet, daß sie absolut gesetzt ist? Ist denn nicht Sein überhaupt diese unabhängige Setzung, und muß folglich nicht jeder Inhalt, somit auch die Qualität, ein Seiendes sein, wenn sie so gesetzt wird, und wird sie nicht eben durch diese Setzung zu dem Was, dem substantivischen Quid, das du auf andere Weise irgendwoher noch hinzuholen willst? Diese Zurechtweisung könnte ich mir in vieler Hinsicht gefallen lassen, aber sie kann nicht von einem Herbartianer ausgehn. Denn sehr verletzbar ist die absolute Position; ihre Ertheilung hängt an Bedingungen; durch sie kann daher nicht der Inhalt zum Seienden gestempelt werden, sondern in dem Inhalt muß die Möglichkeit liegen, von ihm muß die Möglichkeit abhängen, daß er die Position ertrage. Und doch wissen wir nicht, wie wir auf einem andern Wege aus diesem Zauberkreise von Abstractionen heraustreten können, als wenn wir dieses Zugeständniß machen: der Inhalt ist dann, wenn er absolut gesetzt ist, oder kürzer, wenn er ist. Dieser scheinbar tautologische Satz aber führt uns weit von Herbarts Ansichten und den Principien seines ganzen Systems ab. Denn in seiner hypothetischen Fassung behauptet er, daß keinem Inhalt an und für sich dieses Sein der absoluten Setzung zukomme; die ganze Welt der einfachen Wesen, die in sich selbst keinen Halt haben, sinkt jetzt als ein abhängiges Resultat eines höheren zusammen, und über ihr klärt sich die Aussicht in ein Reich der Gesetze auf, nach deren Bestimmungen verschiedener Inhalt die absolute Position erhält, und durch sie jetzt in sich den Schein erzeugt, als rührte dieses sein festes Sein von einem

Digitized by Google

Punkte der Realität her, der in ihm selber läge, und der doch bei genauerer Betrachtung nicht in ihm aufgefunden werden kann. Schon hier kehren sich also die Annahmen der erklärenden Theorie nach einem andern Principe hin, als dem letzten Pol der Gewißheit; ausgegangen von dem Gegebenen, können wir zwar zunächst eine Welt einfacher Wesen ihm zu Grunde legen, auf deren Position das Wirkliche der Erscheinung beruht, allein diese Wesen können nicht das Letzte sein, sondern ihre Position, ihr Sein selbst hängt von den Bestimmungen allgemeiner Gesetze ab.

Ist dieß so, dann bedürfen wir freilich nicht mehr jenes substantiale Quid, das in den Dingen als eigentliches Subjekt zu liegen schien, und es werden, wie ich dieß früher ausdrückte, die Dinge nicht durch eine Substanz sein, sondern sie werden dann sein, wenn sie einen Schein der Substanz in sich zu erzeugen vermögen. Eine Theorie, die von dem starren Sein einfacher Wesen ausgeht, hat es schwer, hintennach zu dem Gedanken allgemeiner Gesetze zu kommen; diesem Umstande verdankt Herbarts Lehre den Mangel an Applicabilität, namentlich auf die Naturerscheinungen, wie wir später sehen werden; aber auch schon innerhalb dieser ontologischen Betrachtungen wird sich der fast durchgängige Mangel dieses Gedankens an Gesetze überhaupt mehrmals störend aufdrängen und es war deßhalb gut, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, wie allerdings Herbarts Principien eine Erweiterung selbst schon verlangen, deren Fehler uns bei der Deduction des Einzelnen empfindlich wird.

Geben wir indessen einstweilen Herbart Alles zu, was wir eben umzustoßen versuchten; nehmen wir mit ihm eine Welt einfacher Seienden an, deren Wesen in einer ebenso einfachen, unveränderlichen, allen Größenbestimmungen unzugänglichen Qualität besteht, und sehen wir, ob von hier an die Entwicklung stetig und ohne Bedenken fortschreitet. Das Nächste, was sich uns darbietet, ist die Inhärenz der vielen Eigenschaften an dem einen Dinge. Wir geben den Widerspruch zu, der hierin liegt, wir geben ferner zu, daß die Mehrheit der Eigenschaften auf die Vielheit von realen Wesen hindeute, so wie, daß dennoch kein einzelnes dieser Wesen

Digitized by Google

zur Begründung einer Eigenschaft hinreiche; aber wir hüten uns, für die einzelnen Wesen eine Zusammenfassung derselben zu substituiren, aus Furcht vor einem Ausdrucke, der, vom Raume entlehnt, sogleich das Vorurtheil mit sich führen könnte, als müßten die Beziehungen, die Verhältnisse, die zwischen den Seienden obwalten, nothwendig in der Verschiedenheit räumlicher Combinationen liegen. Stellen wir also mit einem vorurtheilslosen abstracten Ausdrucke fest: es müssen Beziehungen vieler realen Wesen sein, aus denen die Inhärenz des Vielen an dem Einen hervorgeht. Unter diesen Beziehungen verstehen wir jetzt nur die Bedingungen, die überhaupt gegeben sein müssen, wenn mehrere Reale den ganzen Grund der Folge ausmachen sollen, und so wie Herbart, der diese Bedingungen unter dem Namen des Zusammen als gleich ansieht bei jedem verschiedenen Beispiel der Inhärenz, so werden auch wir aus diesen Beziehungen allein nicht die Inhärenz der bestimmten Merkmale an dem bestimmten Dinge herleiten, sondern fragen, wie nun bestimmte, von andern unterschiedene Reale, wenn sie einmal in jene Beziehung, die überhaupt die Bedingung aller Wirksamkeit ist, gesetzt worden sind, das bestimmte Resultat grade dieser oder jener inhärirenden Eigenschaften hervorbringen. Dieß bestimmte Resultat muß abhängen von der Qualität der Wesen, wenn nicht vielleicht jene allgemeine Beziehung selbst so verschiedener Modificationen fähig ist, daß aus ihnen allein, auch bei vollkommen gleicher Qualität aller Wesen die Verschiedenheit der Erscheinungen hervorgehen kann. Ueber den letztern Gedanken, der von Herbart grade so wenig berücksichtigt worden ist, als er von der Physik fast einzig benutzt wird, haben wir später noch Manches hinzuzufügen; jetzt machen wir mit Herbart den Effect von den Verschiedenheiten in den Qualitäten der Wesen abhängig. Wie kann aus ihnen etwas folgen, und was folgt? Diese Frage legt Herbart selbst denjenigen seiner Leser in den Mund, die, bekümmert über die absolute Einfachheit und Unveränderlichkeit der realen Wesen, an der Möglichkeit einer Entwicklung aus ihnen verzweifeln wollen, und beantwortet sie zugleich durch die Hinweisung auf die zufälligen Ansich-

Digitized by Google

ten, die zugleich mit der Methode der Beziehungen den Hebel der weiteren Entdeckungen ausmachen sollen. Die zufälligen Ansichten sind die Substitutionen der Mathematik und der mathematischen Physik; da Herbart ihre Anwendbarkeit auf die vorliegende Frage nur durch Beispiele aus jenen Wissenschaften glaublich gemacht hat, so bleibt uns die Ueberlegung überlassen, worauf sich zuerst in der Mathematik die Substitutionen gründen, und ob das Nämliche, was sie dort möglich macht, sie auch hier begründet; wie ferner in der Mathematik aus Substitutionen Resultate gezogen werden, und ob die nämlichen Bedingungen, welche dort überhaupt die Möglichkeit von Ergebnissen liefern, auch hier stattfinden; endlich, ob nicht selbst die Voraussetzung der Richtigkeit dieser Methode doch wieder auf eine noch übrige, noch zu suchende, ergänzende Bestimmung hinweist?

In Bezug auf die erste Frage müssen wir die arithmetischen, die geometrischen und die physikalischen Substitutionen unterscheiden. Eine Zahl als eine Function einer gegebenen beliebigen andern Zahl auszudrücken, ist eine systematisch ausgebildete, weitgreifende Forderung der allgemeinen Arithmetik, die überall deßwegen gelöst werden kann, weil die Größe keine Qualität besitzt, sondern, ins Unendliche theilbar, ebenso unendlich variirenden Zusammenfassungen der Theile unterworfen werden kann. Nichts geht hier verloren, kein inneres Band wird zerstört und die verschiedensten Ausdrücke werden zuletzt darauf hinauskommen, eine gleiche Menge nur mannichfaltig zusammengefaßter Einheiten der Vergleichung in sich zu begreifen. Dieser Grund, der hier die Umformung einer Größe in einen substituirbaren Ausdruck begünstigt, muß wegfallen, wo von untheilbaren Qualitäten einfacher Wesen die Rede ist, und seltsam genug werden grade da die Substitutionen der Arithmetik unmöglich, wo sie sich am meisten der ihnen in der Metaphysik aufgetragenen Leistung nähern und zwei qualitativ verschiedne Größen wechselsweis als Function, die eine von der andern, darstellen sollten. Es ist nicht möglich, auf rein arithmetischem Gebiete für eine positive Größe einen Ausdruck in negativen oder imaginären Größen zu finden, ohne daß das

Digitized by Google

Negative oder Imaginäre in der Formel selbst sich wieder aufhöbe. So großen Werth solche Formeln, wie $(1+1-1)^{-1}$ auch haben mögen, so sind sie doch nicht eigentlich Substitutionen im engern Sinne, sondern verändernde Ergänzungen der gegebenen Data, aus denen allein eine Entwicklung nicht herzuleiten ist, durch solche Bedingungen, welche dieselben einem allgemeinen Gesetze als einen Fall der Anwendung unterordnen. Wollten wir so die Qualität eines realen Wesens mit a bezeichnen, und dafür $1 + a - 1$ substituiren, so würde diese Formel gar Nichts aus der Qualität a zu entwickeln fähig sein, so wenig als sie eine zufällige Ansicht derselben wäre; vielmehr würde die Entwicklung aus der Zusammenfassung des Realen mit ergänzenden Bedingungen fließen, ein Fall, der, obwohl überaus wichtig, doch nicht das ist, was Herbart hier im Auge hat. Wir müssen daher dabei verharren, daß aus den arithmetischen Substitutionen gar keine Berechtigung fließt, diese Methode zur Zerfällung von Qualitäten anzuwenden; keine untheilbare Qualität kann eine Function der andern sein, gegen die sie disparat ist. Es war in der That kein geringer Schritt, den Herbart that, als er das, was mit den Coefficienten gethan werden kann, auf die Benennungen der Größen übertrug.

Vielleicht liegen die geometrischen Substitutionen der Metaphysik näher. Ich sehe ab von den Fällen, wo Summen von Linien oder Flächen für einzelne Linien und Flächen gesetzt werden und wende mich zu den bedeutenderen Anwendungen, in denen irgend eine Linie als eine geometrische oder trigonometrische Function einer andern angesehn wird. Eine gegebene Linie kann ebenso gut die Hypotenuse eines Dreiecks als der Sinus eines Winkels, oder die Tangente eines Bogens, der Durchmesser eines Kreises sein; eine unendliche Anzahl einzelner Ausdrücke werden sich in diesen verschiedenen Rücksichten für sie bilden lassen. Was sagen diese Formeln aus? Nichts von den Linien selbst, sondern etwas von ihrer Umgebung. Schließt etwa irgend eine dieser Formeln unmittelbar die innere Qualität der Linie auf, so daß sie wirklich, wie Herbarts Beispiele verlangen, eine Mannichfaltigkeit von Merkmalen einer ursprünglich einfachen Qualität gleich-

Digitized by Google

ſetzen? Nichts von dem, ſondern die Linie bleibt an ſich unbeſtimmt, und wenn aus einer ſolchen Subſtitution ſich dennoch reiche Reſultate ergeben, ſo geſchieht es nicht deßwegen, weil hier aus einer ſubſtituirten Mannichfaltigkeit folgte, was aus der einſylbigen, einfachen Qualität nicht zu entwickeln war, ſondern weil eine und dieſelbe Linie durch ihre Lage im Raume zwei verſchiedene Syſteme geometriſcher Verhältniſſe als gemeinſames Glied zuſammenbringt, und daher eine Menge Gleichſetzungen einzelner Glieder begünſtigt. Auch die geometriſchen Subſtitutionen und die Hilfsconſtructionen können daher nicht zum Rechtfertigungsgrunde jener Zerfällung einfacher Qualitäten in zufällige Anſichten dienen; denn ſo wie die arithmetiſchen auf der Theilbarkeit, ſo beruhen dieſe auf der Relation des ganzen Elements, für welches eine Subſtitution geſucht wird, zu den gegebenen oder den möglichen Umgebungen. Auch dieß alſo wieſe auf eine Conſtruction des Geſchehens aus der Zuſammenfaſſungsweiſe des Realen, nicht aus ihren Qualitäten hin. Man kann nicht als Einwurf die Reihen anführen, die z. B. Bogen durch Theile der Sinus ausdrücken; denn dieſe Reihen drücken weder Geſtalt, noch Lage, noch Richtung, ſondern nur die Größe des Bogens durch die Größe der Sinus, alſo Zahlen durch Zahlen aus. Sie berechtigen daher nicht, auch die Qualität eines Realen, die ſo disparat ſich gegen die eines andern verhält, wie grade und krumm, zwei disjuncte Begriffe ſich nicht einmal verhalten können, durch eine zufällige Anſicht auszudrücken, die mit der des andern vergleichbar wäre. Auch die phyſikaliſchen Subſtitutionen geben keine beſſere Hülfe. Man kommt hier gewöhnlich auf die Zerfällung der Kräfte zurück, die auch Herbart anführt. Genau genommen wird jedoch hier gar Nichts zerfällt, weder der Weg noch die Bewegung, noch die Kräfte, ſondern ein Reſultat wird auf die möglichen Formen ſeiner Urſachen zurückgeführt, eine Relation, die nicht auf die Natur des Seienden, deſſen Poſition unabhängig iſt, übergetragen werden kann.

Nach dieſem Allen ſcheint uns Herbart nur die Abſicht gehabt zu haben, an den mathematiſchen Beiſpielen die Art und Weiſe

Digitized by Google

der Methode zu zeigen, die er für die Metaphysik ebenfalls zu brauchen wünscht, und wir müssen weiter nach andern Gründen fragen, durch welche er die Möglichkeit dieses Gebrauchs bewiesen hat. Gleichgeltende Ausdrücke für theilbare Größen oder räumliche Relationen nützen uns Nichts, es muß die Zerlegbarkeit einer Qualität gezeigt werden. Nun hat Herbart allerdings an den Farben namentlich Beispiele einfacher Empfindungen, denen doch zusammengesetzte zufällige Ansichten entsprechen, wie dem Violet die Vereinigung von Blau und Roth. Allein, wenn wir auch diese Empfindungen Qualitäten nennen wollen, so haben sie doch Nichts als diesen Namen, und zwar in einer sehr weiten Bedeutung, mit den Qualitäten der einfachen Wesen gemein. Nach Herbart selbst sind sie Selbsterhaltungen der Seele, und da sie verschieden sind, so kann keine wirklich die Qualität des Realen sein, und wir haben für diese letztere auch die Quelle zufälliger Ansichten nicht, die wir für die Empfindungen noch nachweisen können. Verschiedenen Störungen werden verschiedene Selbsterhaltungen entsprechen, eine Voraussetzung, die, wie sich später zeigen wird, Herbart und nicht mir gehört; die Qualität der Empfindung selbst aber kann billig nur das Resultat der Selbsterhaltung sein, nicht diese selbst. So wie nun die Störungen nicht bloß disparate, sondern auch reihenweis zusammengeordnete sein können, so werden auch die Selbsterhaltungen einzelne abgestufte Reihen bilden, die, da sie auf irgend eine Weise immer mathematischen Bestimmungen zugänglich gedacht werden müssen, auch die Vortheile der Größen genießen werden, so daß jedes Glied einer solchen Reihe eine Function eines andern sein kann. Nach einem Analogon des Parallelogramms der Kräfte wird jede Selbsterhaltung dann auch beispielsweis aus zwei andern zusammengeflossen sein können, und in der Qualität der Empfindung, die ihr entspricht, wird sich diese Möglichkeit als zufällige Ansicht von der Entstehung, z. B. das Violet aus Blau und Roth, wiederfinden. Hierdurch ließe sich überhaupt die Reihenordnung der Empfindungen und ihre mathematischen Verhältnisse zu einander erklären. Nichts von dem aber können wir auf die im eigentlichern Sinne so genannten Qua-

Digitized by Google

litäten der einfachen Wesen übertragen, denen keineswegs ein mathematisch geordnetes System von Selbsterhaltungen, wenn wir so wollen, untergeschoben werden kann.

Dieß sind die Gründe, aus denen mir die Uebertragung der Substitutionen auf die einfachen Qualitäten des Realen unmöglich scheint; findet sich dennoch irgendwie eine Möglichkeit, so verdient sie besonders nachgewiesen zu werden; denn von selbst verstehen sich zufällige Ansichten wenigstens nur so weit, als Größe, Theilbarkeit und Relationen reichen, welche alle grade von Herbart so entschieden von dem Realen geläugnet worden sind. Da nun alle Substitutionen doch eigentlich immer dazu gebraucht werden, als Medii Termini zu dienen, und einen für sich geschlossenen und keiner Entwicklung fähigen Ausdruck als Beispiel unter ein allgemeines Gesetz unterzuordnen, so ist es auffallend, daß Herbart seine zufälligen Ansichten grade auf die dem gewöhnlichen Bewußtsein ferner liegenden mathematischen Methoden stützte, ohne das gewöhnliche Schlußverfahren auch nur zu erwähnen, das doch in der That die allerausgebildetste Methode der Substitutionen ist. Wenn ich eine Linie als Tangente eines Kreises betrachte und hieraus schließe, so thue ich nichts Anderes, als im gewöhnlichen Schlusse, wo ich durch die zufällige Ansicht, daß das Subject des Untersatzes, unbeschadet seiner sonstigen Einheit mit sich selbst, doch auch als eine Art des Begriffs M angesehen werden kann, diesem S nun auch das Prädicat P zuschreibe, das mit M auf eine allgemeine Weise im Obersatz verbunden war. Aber freilich führen diese Schlußmethoden wieder auf die Forderung allgemeiner Gesetze; sie sind ferner nicht anwendbar, ohne Relationen der ihnen unterworfenen Begriffe zuzulassen, und daher können auch sie nicht zur Rechtfertigung der Zerfällung einfacher Qualitäten in fingirte Theile dienen, während sie recht wohl dazu dienen, aus den Verhältnissen einer einfachen Qualität zur andern und aus ihren Relationen zu einem Allgemeinen Data herzustellen, aus denen ein Schluß möglich wird. Angeführt zu werden hätten sie jedoch verdient, denn in der That sind die zufälligen Ansichten Herbarts fast nur ein pretiöser Ausdruck für den altbekannten Mittelbegriff, nur daß

Digitized by Google

dieser hier unter Bedingungen gefunden werden soll, unter denen er unmöglich ist.

Ich will nicht läugnen, daß in den vorhergehenden Bemerkungen Manches noch eine genauere Untersuchung nothwendig macht; allein diese Nothwendigkeit nachzuweisen, war eben mein Zweck, und ich bin befriedigt, wenn ich die Ueberzeugung bewirkt habe, daß der Gebrauch zufälliger Ansichten in Herbarts Sinne seine besondere Begründung bedarf. Wir wollen daher einstweilen auch dieses Hinderniß unserer Uebereinstimmung mit Herbart weggeräumt denken und die Richtigkeit der zufälligen Ansichten zugeben, so fragt sich zweitens, unter welchen Bedingungen folgt aus ihnen Etwas in der Mathematik und Physik, und welche andre Bedingungen werden in der Metaphysik dafür eintreten?

Ich habe schon erwähnt, daß alle Substitutionen dazu dienen sollen, einen für sich geschlossenen Ausdruck so darzustellen, daß er als Fall der Anwendung eines allgemeinen Gesetzes gelten kann. Nichts würden arithmetische Substitutionen leisten ohne das Hinzukommen der allgemeinen Rechnungsregeln, die uns zeigen, nach welchen Gesetzen aus der Zusammenfassung der Größen etwas Neues hervorgehn könne; Nichts würden die Hülfsconstructionen der Geometrie nützen können, wenn nicht der Raum, in welchen sie gezeichnet werden, eine so bestimmte innere Gesetzmäßigkeit besäße, daß aus der Einreihung einer Linie in die Theile einer Figur sich sogleich ein System von Folgen nur aus dieser Eigenthümlichkeit des Raums entwickelte; Nichts endlich würden physikalische Substitutionen zu lehren vermögen, wenn wir nicht unabhängig von der geschehenen Zerfällung der Kräfte nach allgemeinen Gesetzen überhaupt die Verhältnisse von Kräften zu beurtheilen wüßten. Es fragt sich nun, was tritt bei Herbart an die Stelle der allgemeinen Gesetze, die in jeder dieser Wissenschaften die Möglichkeit einer Folge hervorbringen? Offenbar erwarten wir, jetzt eine sublimirtere, allgemeinste Statik und Mechanik des Seienden zu finden, welche diese Gesetze bestimmt; wir erwarten, daß auch hier die zufälligen Ansichten nur dazu dienen werden, das Seiende so auszudrücken, daß es einen Angriffspunkt für das Gesetz dar-

Digitized by Google

bietet, ihm überhaupt als ein Fall der Anwendung subsumirt werden kann. Allein dieser Analogie, die sich in seiner eigenen Begründung der zufälligen Ansichten findet, ist Herbart nicht gefolgt; keine Untersuchung über diese Gesetze wird geführt, nicht einmal der Gedanke ihrer möglichen Mannichfaltigkeit tritt auf, sondern die ganze Entwicklung wird sogleich auf einen einzigen bestimmten Fall gebracht, nämlich den, daß die zufälligen Ansichten zweier Wesen einen entgegengesetzten gleichen Theil haben, der folglich dahin streben wird, sich aufzuheben. Dieser Gang der Betrachtung ist sehr charakteristisch und wichtig für die ganze spätere Ausbildung der Lehre. Noch einmal ist hier dem Gedanken allgemeiner Gesetze, die positiv Etwas bestimmen, aus dem Wege gegangen, und nur das negative Gesetz gilt, daß Entgegengesetztes sich aufhebt. Eine solche Ansicht benutzt weder alle die nämlichen Vortheile, welche die Mathematik besitzt, noch ist sie überhaupt ein nothwendiger Gedanke. Die Mathematik, wenn sie Nichts könnte, als Entgegengesetztes aufheben, wenn sie in ihren arithmetischen und geometrischen Gesetzen nicht auch ein Mittel zu positiveren Folgerungen hätte, würde schwerlich je zu den Resultaten gelangt sein, welche Herbart bestachen und ihn zu dem Unternehmen bewogen, durch die Einführung der zufälligen Ansichten in die Metaphysik auch hier eine Reihe von Resultaten zu erzielen, die jenen gegenüber gestellt werden könnten. Allein auch nothwendig ist diese Beschränkung nicht. Müssen wir einmal die Unvereinbarkeit des Widersprechenden als ein allgemeines Gesetz ansehen, das unabhängig von aller Qualität des Seienden sich vielmehr diese unterwirft, so kann es auch Nothwendigkeiten der Vereinigung des nicht Widersprechenden geben, die eben so unabhängig von jener Qualität sind, und die ganze Untersuchung würde sich nicht mehr darauf richten, durch den Chemismus der Aufhebung des Entgegengesetzten ein Resultat aus den Qualitäten der Wesen zu ziehen, sondern die Gesetze aufzufinden, nach denen überhaupt gewisse Qualitäten und ihre Zusammenfassung Gründe zu Folgen werden. Die zufälligen Ansichten würden dann unnütz. Denn auch ohne daß das fingirte innere Gefüge der Realen mit den

Digitized by Google

Armen des Widerspruchs gegenseitig in einander eingreift, auch dann, wenn die Qualitäten als völlig disparate gegen einander begriffen werden, würden sie doch, sobald ein Gesetz geböte, daß aus ihnen eine Folge hervorgehe, diese erzeugen, und nie bedarf es einer neuen Nachweisung einer verborgenen Maschinerie, welche wieder die Zügel andeutet, durch die das Gesetz die ihm unterthänigen Fälle lenkt. Ganz übergehn wollen wir hierbei noch den Begriff des Entgegengesetzten selbst, von dem sehr zweifelhaft ist, ob er auch nur als zufällige Ansicht den realen Wesen beigelegt werden kann. Auch hier also kamen wir auf die Forderung allgemeiner Gesetze zurück, und, was hier einen Stein des Anstoßes bildet, die willkührliche Zurückführung alles Geschehens auf den Gegensatz, das wird auch später, z. B. in der Psychologie, einen Streitpunkt bilden, als deren Grundbegriffe die Stärke und der Gegensatz der Vorstellungen gewiß nicht anzusehen sind.

Dieselbe Frage nach den Bedingungen, unter denen aus Substitutionen Etwas folgt, führt aber noch eine andere Bemerkung herbei. Gesetzt, es sei für eine Größe ein Ausdruck gefunden, der sie als Function einer andern darstellt, so brauchen wir nicht bloß überhaupt ein Gesetz, um daraus Etwas zu schließen, sondern dieß Gesetz wird immer hypothetisch ausgedrückt werden müssen; es gilt daher selbst nur unter gewissen Voraussetzungen, die wir hinzufügen müssen. Wenn zwei Größen, $+a$ und $-a$ entgegengesetzt sind, so heben sie sich keineswegs ohne Weiteres auf, sondern nur, wenn wir sie addiren; wollten wir sie multipliciren, so würde das Resultat ein anderes sein, noch ein anderes, wenn wir eine von der andern abziehen. Diese arithmetischen Operationen fallen alle gemeinschaftlich unter den Begriff einer Zusammenfassung im Denken überhaupt; wenden wir Ansichten dieser Art auf die realen Wesen an, so wird offenbar das Zusammen der Wesen dasjenige sein, was auf objectivem Gebiete der Zusammenfassung im bloß willkührlichen Denken entspricht. Beide werden also die allgemeine Bedingung ausdrücken, unter deren Gewährung es überhaupt zu einem gegenseitigen Eingreifen des Verschiedenen kommt, die allgemeine Bedingung der Causalität über-

Digitized by Google

haupt. Allein was entspricht nun bei Herbart der Verschiedenheit der arithmetischen Operationen, denen jene Größen zu unterwerfen gefordert wird, und von denen eben das Resultat jenes Eingreifens abhing? Offenbar können zweierlei Bestimmungen zwar in Beziehung überhaupt stehen, aber warum steigert sich ihre Verschiedenheit wie in der Addition entgegengesetzter Größen bis zum Widerspruch, und gibt nicht wie bei der Multiplication ein reelles Resultat? Wenn in einem Punkte a zwei Körper zusammen sind, und der rechts gelegene soll sich mit der Geschwindigkeit c nach rechts, der andere mit derselben c nach links bewegen, so sind beide Bewegungen im strengsten Sinne entgegengesetzt, aber aufheben werden sie sich nicht, noch werden sie ein Bestreben dazu haben. Der Widerstreit und die Aufhebung tritt aber ein, wenn derselbe Körper beide Bewegungen gleichzeitig vollführen soll. Der erste Fall ist analog dem Verhältnisse zweier Wesen, die mit entgegengesetzten Bestimmungen zusammen sind; der zweite hat keine Analogie in Herbart's Betrachtungen. Es zeigt sich daher, daß wir mit Herbart's Prämissen gar nicht auskommen. Sein Ausdruck: Zusammen soll offenbar gleichzeitig zwei ganz verschiedene Forderungen erfüllen. Erstens soll er bedeuten jenen allgemeinen Begriff der Zusammengehörigkeit überhaupt, durch welche die Qualitäten zweier Realen in die Beziehung gesetzt sind, vermöge deren sie den ganzen Grund einer Folge ausmachen, und sich nicht mehr gleichgiltig verhalten können; zweitens aber soll der nämliche Ausdruck auch jenes specifische, veränderliche Verhältniß zwischen beiden bezeichnen, durch welches der Widerspruch des Entgegengesetzten bald zur Aufhebung wie in der Addition, bald zur Erzeugung eines andern Resultats, wie in der Multiplication, führen muß. Eine Lehre von diesen specifischen Verhältnissen gibt Herbart nicht; sein Zusammen ist das der Addition, oder vielmehr, es ist in diesem Worte eine ganze weitläufige Untersuchung niedergeschlagen. Wir werden später noch sehen, zu welchen verderblichen Folgen diese nicht hier allein zu beobachtende Gewohnheit Herbart's führt, bildliche Ausdrücke, die freilich dem gewöhn-

Digitized by Google

lichen Verstande sehr eingänglich sind, anstatt der strengen abstracten Begriffe einzuführen, welche sie bezeichnen sollen.

Hieran schließt sich Herbart's Begriff der Ursache. Es gehört ohne Zweifel zu Herbart's größten Verdiensten, die alten Ansichten über die causa transiens und immanens berichtigt und den ganzen Proceß der Causalität auf das Zusammen mehrerer Wesen zurückgeführt zu haben. Allein diese Verbesserung ist nicht vollständig. Wenn Herbart (Metaph. II. S. 177) sagt, die Causalität folge unmittelbar aus dem Gegensatze zwischen den Wesen, und werde daher durch Voraussetzung des Zusammen sogleich nothwendig, ohne noch als Complement zur Wirklichkeit auf einen Impuls besonderer Wirkungsvermögen zu warten, so ist ein Theil dieses Satzes tautologisch, der andere unmotivirt. Aus dem Gegensatze folgt nur unter der Voraussetzung allgemeiner Gesetze (unter welchen dieß, daß Entgegengesetztes sich unter gewissen Bedingungen aufheben müsse, nur eins ist) die Nothwendigkeit eines Erfolgs überhaupt, und insofern die Nothwendigkeit der Causalität überhaupt. Allein Causalität überhaupt kann nie stattfinden, sondern bestimmte Causalität; diese aber, der bestimmte Erfolg, setzt, wie oben angegeben, immer noch speciellere Verhältnisse des Entgegengesetzten, als sein bloßes Entgegengesetztsein voraus. Was aber das Andere betrifft, daß unter Voraussetzung des Zusammen die Causalität nothwendig sei, so ist dieß tautologisch; denn Zusammensein heißt eben in der Verknüpfung oder Beziehung stehen, durch welche Causalität bedingt wird.

Wenn wir nun nach der Erledigung dieser zwei ersten Fragen das Gesammte überblicken und die dritte Frage betrachten, ob nicht selbst unter Voraussetzung der Richtigkeit jener Benutzung des Begriffs von zufälligen Ansichten doch dieß Alles noch auf eine andere Ergänzung hinweist, so werden wir diese Frage jetzt bejahen müssen. So wie es allgemeine Gesetze geben mußte, nach denen einzelne Qualitäten die absolute Position erhielten und nun eben dadurch als reale Wesen figurirten, so muß es überhaupt allgemeine Gesetze geben, nach denen aus zwei Datis Etwas folgt, und es gibt überhaupt gerade so viel Causalität in der Welt, als

Digitized by Google

der Sinn und die Bedeutung der Welt möglich macht, welcher angemessen jene Gesetze zu denken sind. Nirgends werden wir gefördert, wenn wir alle Causalität auf diesen einen Fall des Gegensatzes zurückführen und etwa klagen, daß ein positiv befehlendes Gesetz: aus a und b solle überall c folgen, uns den Mechanismus nicht sehen lasse, durch den diese Folge hervorgebracht wird. Wer solche Fragen nach der Maschinerie eines Gesetzes aufwirft, muß seine Bedenken auch gegen jenes Gesetz der Aufhebung des Entgegengesetzten richten, welches nur Eins neben andern ist; er wird auch hier fragen müssen, wie a und non-a es anfangen, sich zu widerstreiten oder sich aufzuheben.

Ohne indessen hier weitere Consequenzen aus dem Vorigen zu ziehen, gehen wir jetzt zur Auflösung des Problems der Inhärenz über, um deren willen alle vorhergehende Annahmen von Herbart gemacht worden waren. Aus dem Gegensatze einzelner Bestimmungen in den zufälligen Ansichten zweier Wesen würde die Aufhebung derselben hervorgehen, wenn die zufälligen Ansichten eben mehr als zufällige, wenn sie wesentliche Ansichten des Wesens wären. Allein jedes Wesen ist einfach, und an seiner einfachen, mit sich überall identischen Qualität darf Nichts verändert werden. Aber so geschieht ja gar Nichts; Alles bleibt ja, wie es ist! Wie kann denn da Etwas geschehn, wo das Reale lediglich sich selbst gleich bleibt? Diese Fragen legt Herbart seinen Gegnern in den Mund und fügt hinzu: so spricht man, weil man mit vollen Segeln in den Abgrund hineinfahren will, den man vermeiden soll. Allein ein so lebhaftes Bewußtsein der Kraft, jenen Vorwürfen gegenüber bestehen zu können, diese Worte auch verrathen mögen, so kann ich doch den Einwurf nicht aufgeben, obgleich er von Herbart gewissermaßen im Voraus zum Schweigen verurtheilt wird. Denn was ist die Quelle des Fortschritts, die Herbart eröffnet? Er sagt (II. S. 175): Das wirkliche Geschehen ist nichts Anderes, als ein Bestehen wider eine Negation; A erhält sich als A und B als B. Jede dieser Selbsterhaltungen denken wir durch eine doppelte Negation, die unstreitig der Affirmation dessen, was dieses Wesen an sich ist,

Digitized by Google

völlig gleich gilt. Allein diese doppelte Negation ist dennoch unendlich vieler Unterschiede fähig. Gesetzt, mit $A = \alpha + \beta + \gamma$ sei zusammen $B = p + q - \beta$; so wird auch jetzt A sich selbst erhalten, aber nunmehr wird nicht γ, sondern β die Art und Weise bestimmen, wie es sich erhält. — So weit Herbart; sobald wir ihm dieß zugestehn, werden wir auch den größten Theil seiner Philosophie, namentlich seiner Psychologie, zugestanden haben. Allein vor allen Dingen fragt es sich, woher denn plötzlich diese Mannichfaltigkeit der Arten und Weisen komme, die hier der Selbsterhaltung zugeschrieben wird? Was ist Selbsterhaltung? Legen wir diese Frage einem unbefangenen Leser vor, so würde er den Principien des Systems gemäß nichts Anderes antworten können, als: sie ist die ungehinderte, ungestörte Forteristenz dessen, was einmal absolut gesetzt ist. Wenn auch wir, die denkenden Subjecte, in der theoretischen Erwartung, daß das Entgegengesetzte in den Qualitäten zweier Wesen in ihnen eine Störung hervorbringen würde, einen Augenblick in unserer absoluten Position geschwankt, diese aufkeimende Negation aber augenblicklich durch die Absolutheit der frühern Position unterdrückt haben, so ist doch diese Negation der Negation nur ein theoretischer Umweg gewesen. In dem Seienden selbst ist weder die erste Negation eingetreten, noch hat es nöthig gehabt, dieselbe zu negiren; es ist stehn geblieben, und die scheinbare doppelte Negation gilt der Affirmation dessen, was das Wesen an sich ist, völlig gleich. Ist dies nun so, und ich weiß nicht, wie es nach Herbarts eignen Worten anders sein könnte, so ist es Pflicht, für den bildlichen Ausdruck Selbsterhaltung, der uns hier die Vorstellung einer scheinbaren Widerstandskraft vorspiegeln könnte, ebenso den Ausdruck Existenz zu setzen, wie wir in andern Fällen die nur scheinbaren wirkenden Kräfte von Herbart vermieden sehen. Heißt aber Sichselbsterhalten Nichts anders, als absolut und ungehindert sein, während einer Negation (indem wir dem Worte wider eine Negation, welches schon eine thätige Widerstandskraft mit sich schleppt, den zeitlichen Ausdruck substituiren, der uns nur das Zusammen beider Bestimmungen andeutet); so

kann dieses Sein gewiß keine verschiedenen Arten und Weisen haben, sondern es ist schlechthin einfach und jederzeit sich selbst gleich. Allein wenn diese Bedeutung der Selbsterhaltung auch die einzige ist, die einem einfachen Wesen zukommen kann, das, einmal absolut gesetzt, gar nichts weiter zur Aufrechterhaltung dieser Position zu thun hat, da sie ohnehin nicht fallen kann, so kann es doch keineswegs der einzige Sinn sein, den ihr Herbart gegeben hat. Offenbar spielt auch die andre Bedeutung des Worts, in der es lange vor Herbart ein Gemeingut der Wissenschaft, namentlich der Physiologie war, mit hinein, und sich selbst erhalten, heißt eine Thätigkeit, eine Anstrengung, überhaupt ein Geschehen entwickeln, durch welches das Seiende sich gegen die Störung wehrt. Bei der Entwicklung solcher Anstrengung kann es sich in sehr vielfältigen Manieren benehmen, und dieser Art von Selbsterhaltung kommen natürlich viele Arten und Weisen zu. Es ist aber klar, daß grade sie niemals einem einfachen Wesen zugeschrieben werden kann, sondern daß sie innere Organisation voraussetzt; sie ist daher in der Physiologie bei der Lehre von einem Körper an ihrem Platze, der seine bestimmt eingerichteten kritischen Mechanismen hat; sie läßt sich auch auf die Seele anwenden, sobald wir in dieser mehr als bloß ein Wesen von einer einfachen Qualität erblicken; nur auf solche einfache Wesen ist sie schlechthin unanwendbar.

Entweder also das Seiende ist absolut gesetzt; dann kann es nicht gestört werden und hat gar kein Motiv zur Selbsterhaltung, sondern es existirt ruhig und genau auf die nämliche Weise fort. Soll aber Selbsterhaltung verschiedene Weisen haben, so muß sie eine variirbare That des Seienden sein, welches zwar gestört werden *kann*, aber nicht darf, und daher wie jeder Organismus mit einer Auswahl von Schutzmitteln versehen ist; Selbsterhaltung in diesem Sinne ist nie möglich, ohne der Störung wenigstens ein Differential wirklichen Einflusses zuzuschreiben. (Die Wesen *drücken* einander. S. 170.) Im ersten Falle kommen wir zu keinem Geschehen, im zweiten haben wir eine Mannichfaltigkeit im Seienden. Nun sagt Herbart allerdings selbst, alle

Digitized by Google

Mannichfaltigkeit, welche darin liege, daß A sich entweder gegen B, oder C oder D selbsterhalte, verschwindet sogleich mit dem Geschehen selbst, wenn man aufs Seiende, wie es an sich ist, zurückgeht; es ist immer A, das sich selbst erhält, oder erhalten wird. Diese Worte sind mir dunkel, denn es scheint nach ihnen gar in Frage zu kommen, ob die Selbsterhaltung wirklich existirt und nicht selbst eine zufällige Ansicht von der einfachen Forterisstenz des Realen ist. Dann wäre es schwierig, die Gründe einer solchen Ansicht zu finden.

Ich kann nach diesen Bemerkungen nur mit der Behauptung schließen, daß der gesammte Apparat der zufälligen Ansichten und Selbsterhaltungen, so geistreich und anregend alle diese Gedanken auch sind, doch vergeblich aufgeboten worden ist, und daß wir wirklich, wenn wir an einer einfachen und strengen Bedeutung der Begriffe festhalten, nur zu einem starren, unveränderlichen Sein, nicht aber dazu kommen, aus diesem den Schein des Geschehens zu erklären. Ich habe jetzt nur noch eine Bemerkung hinzuzufügen bei Gelegenheit des analogen Problems der Veränderung. Nehmen wir mit Herbart an, daß sie auf dem Wechsel des Zusammen der Wesen beruhe, so läßt sich doch hieraus nicht jener Unterschied von Substanz und Ursache so einfach herleiten, wie Herbart es angibt. Um die Veränderung zu erklären, muß nach ihm so oft eine Reihe von zusammenseienden Wesen angenommen werden, als Eigenschaften des Veränderlichen nach dem Probleme der Inhärenz zu deuten sind. So oft die Eigenschaften wechseln, ist auch diese Construction zu ändern; dabei aber darf dann nicht eine Zersplitterung vorgehn, wobei die Einheit des gegebenen Dings sich zertheilte, sondern damit den Anforderungen des Gegebenen genügt werde, welche verlangen, daß Eins aus dem Andern werde, muß der Anfangspunkt aller dieser vielfältigen Reihen nur Einer sein. Er ist der Mittelpunkt aller der Gruppen von Realen, die da kommen und gehn, und verschiedene Eigenschaften an ihm begründen oder wieder verschwinden lassen. Diese Intention ist ganz richtig, aber die Construction entspricht der Aufgabe nicht. Das Werden des Folgenden aus dem Ersten würde wegfallen,

Digitized by Google

ſagt Herbart, wenn die beiden Complexionen auf einander folgten: Abc, mpq. Dieſe hingen nicht zuſammen; der Faden des Zuſammenhangs liegt in den Merkmalen, die gleich bleiben. Dieß iſt vollkommen richtig, aber die Conſtruction garantirt uns nicht, daß irgend ein Merkmal gleich bleibe. Es ſeien zuerſt die Reihen gegeben A, B, C, D, A b c d, A β γ δ, deren gemeinſames Glied A eben deßwegen vorzugsweis die Subſtanz heiße, und die erſte Reihe ſei die Urſache des Merkmals a, die zweite die von b, die dritte die von c, die gegebene Merkmalcomplexion alſo abc. Es trete für die verſchwindende dritte Reihe die neue ein: A, p, q, r. Woraus wiſſen wir nun, daß A, welches früher im Wechſelverhältniß mit den beiden erſten Reihen die Merkmale a b hervorbrachte, durch das Eintreten der neuen Reihe nicht davon abgehalten wird, ſondern nur ein neues Merkmal p ſtatt des verſchwundenen c erhält? Dafür wird uns durch Nichts Gewähr geleiſtet; die Selbſterhaltung, die durch die neue dritte Reihe von A erzwungen wird, warum ſollte ſie immer von der Art ſein, daß ſie die Selbſterhaltungen gegen die erſte und zweite Reihe gar nicht ſtörte, ſondern ſich friedlich ihnen bloß beigeſellte? Es iſt dieß jedenfalls eine ungerechtfertigte Behauptung, und die bloße Gegenwart eines gemeinſchaftlichen Gliedes in allen Reihen reicht gar nicht hin, um die allmählichen Uebergänge der Veränderung zu erklären, ſondern mit dem Eintritt jeder neuen Reihe kann die Geſammtſumme aller Reſultate ſich ändern.

Dieſe Ausſtellung mag minutiös ſcheinen; ſie iſt es aber nicht, wenn wir die Anhänglichkeit Herbarts an das Gegebene kennen, und den wenigen Werth, den er auf Entwicklungen legt, welche die Forderungen unbefriedigt laſſen, die zu ihrer Erklärung die Thatſachen der Beobachtung machen. Es iſt daher wichtig, wenn an dieſem entſcheidenden Punkte Herbarts Prämiſſen nicht bis an das Gegebene zurückreichen. Kein Problem iſt in der Geſchichte der Philoſophie ſo celebrirt, als das des Beſtändigen im Wechſel; aber ſo wie eine von allem Anfang an zu Grunde liegende Subſtanz ſich ungenügend zur Löſung der Frage bewies, ſo iſt hier ungenügend dieſe Bildung der Subſtanz ſelbſt, oder dieſe Veränderung ihres

Digitized by Google

Begriffs, nach der sie nicht mehr im Wechsel ihrer Attribute sich erhält, sondern nur eine gleiche ist in der wechselnden Zusammenfassung vieler. Folgen wir den Antrieben dieser Zweifel, um zu sehn, wohin sie führen, so würden wir der Annahme jenes gemeinschaftlichen Mittelgliedes mehrerer Reihen noch die nähere Bestimmung hinzuzufügen haben, daß seine Gemeinschaft mit einer Reihe nie die Resultate berührt oder stört, die aus seinem Zusammen mit andern Reihen hervorgehen; eine Konsequenz, die Herbart schwerlich gezogen haben würde, wenn wir bedenken, wie er in der Psychologie darauf besteht, daß vermöge der Einheit des Seelenwesens alle verschiedenen Selbsterhaltungen, die Vorstellungen, in Eine zusammenfließen würden, wenn sie nicht durch ihren Gegensatz daran gehindert würden. Gründet sich nicht die ganze Psychologie auf diesen gegenseitigen Einfluß mehrerer Selbsterhaltungen, der bei der obigen Bildung des Substanzbegriffs nicht mit in Rechnung gezogen worden ist? Geben wir aber die erwähnte nähere Bestimmung zu, so führt sie weiter. Nichts hindert, daß nicht überhaupt die Gemeinschaft aller jener Wesen sich auflöse, so lange sie ihnen zufällig ist. Wollen wir daher wirklich nicht nur die concatenirten Complexionen erklären, in denen zwar nie sprungweis, wohl aber am Ende alles neu wird, indem die älteren Wesen nur so lange bleiben, bis die neuen in der Complexion einheimisch geworden sind, sondern wollen wir auch den Fall beachten, wo eine Gruppe von Eigenschaften beständig und durch alle Verwandlungen der übrigen hindurch sich erhält, so werden wir voraussetzen müssen, daß es gewisse Reihen von Wesen gebe, die nie aus ihrem Zusammen heraustreten. Es wird dann ganz die nämliche Schwierigkeit eintreten, die umgangen werden sollte, nämlich der Unterschied wesentlicher und zufälliger Eigenschaften. Da nun jedem realen Wesen das Zusammen mit andern ganz zufällig ist, so kann die Festigkeit jener beständigen Complexion nicht aus der Qualität der zusammengefaßten Wesen hervorgehn; sie muß einen andern Grund haben, der nirgends liegen kann, als in einem Gesetze, das um des zu realisirenden Sinnes der Erscheinungen willen grade diese Complexion als beständige Grund-

Digitized by Google

lage des Geschehens fordert, eine andre ausschließt. Ueberall drängt sich dieser Gedanke der Gesetze zu; und es ist nirgends möglich, durch eine Welt von einfachen Wesen, denen alles Zusammen oder Nichtzusammen zufällig ist, an das Gegebene heranzureichen. Alles Gegebene stellt zwei Fragen: durch welche Mittel bin ich realisirt worden, und warum bin ich so, wie ich bin? Beide Fragen verlangen von der Metaphysik die Principien ihrer Aufklärung und man wird niemals die Wirksamkeit der Mittel begreifen können, wenn man das Reale nur als die Stifte ansieht, durch die die Erscheinung an einen festen Hintergrund angeheftet wird.

Ich habe in dem Vorigen die Einwürfe zusammengefaßt, die sich mir im Einzelnen gegen Herbart's Ontologie aufdrängten und habe nun nur noch in einigen Bemerkungen fortzufahren, die am Eingange dieser Zeilen gemacht wurden. Es war dort die Frage aufgeworfen worden, ob es sich nicht mit diesen Grundbegriffen der Ontologie so verhalte, wie mit denen der Naturphilosophie, nämlich den Begriffen der Materie und der Kraft, die, so wie sie sind, immer nur metaphysische Illusionen sind, aber nothwendige, ohne deren Gebrauch eine Ausbildung der Wissenschaft nicht zu denken ist. Ich möchte jetzt diese Frage in gewissem Sinne bejahen. Die atomistischen Lehren hängen so sehr mit den Neigungen des menschlichen Verstandes zusammen, daß man daraus nicht blos auf eine Faulheit des Denkens schließen kann, die das idealistische Continuum nicht festzuhalten vermöchte, sondern auf die Vermuthung, auch hier eine wirklich metaphysische Illusion zu sehen, hingeführt wird.

Was Herbart objektiven Schein nennt, das ist zwar noch sehr verschieden von dem, was ich nothwendige metaphysische Illusionen nenne; allein es kommt auf diesen, später einmal zu berührenden Unterschied, hier wenig an, und so kann ich meine Meinung kurz dahin ausdrücken, daß ich Herbart's scheinbares Geschehen eben für das wirkliche, sein Seiendes dagegen für einen objektiven Schein erkläre, der sich nothwendig in dem Geiste jedes Beobachters der Dinge erzeugt, und allerdings niemals der Wissenschaft entbehrlich sein wird. So wenig als Raum und Zeit

Digitized by Google

von unserer Auffassung der Dinge abgehalten werden können, so wenig jener Begriff eines atomistischen, einzig auf sich beruhenden Realen; aber so wie der Metaphysiker jene Anschauungen in ihrer Entfernung vom wahren Sein und dem wirklichen Geschehen darstellt, so hat er auch die Entfernung dieses Seienden von dem wahrhaften Sein aufzuzeigen.

Ueberblicken wir den Inhalt der Ontologie, den wir jetzt durchgegangen haben, und werfen wir im Voraus einen Blick auf die Synechologie, die uns lehrt, daß alle räumliche und zeitliche Ordnung, so wie die Bewegung, dem wahrhaft Seienden gleichgiltig, uns aber gegeben ist, so entwickelt sich daraus das Zugeständniß von selbst: das Geschehene ist dem Seienden fremd, und wir reichen mit dem Begriff des Seienden gar nicht bis zu dem Gegebenen hinan, aus dessen Scheine wir doch eben eine Hindeutung auf jenes Sein herleiteten. So viel Schein, so viel Hindeutung auf Sein, sagt Herbart sehr richtig. Dieser Ausspruch läßt sich aber in zwei zerspalten: so viel scheinbare Qualität und scheinbare Dinge, so viel Hindeutung auf reale Wesen und ihre wahrhaften Qualitäten; dann aber: wie viel gegebene Relationen zwischen dem Scheine, so viel Hindeutung auf Relationen zwischen dem Seienden. Nun mag es immerhin sein, daß das Seiende gegen alle diese Relationen so gleichgiltig ist, wie es Herbart andeutet, indem er einen intuitiven Verstand zwar die Gegensätze in den wahren Qualitäten anschauen, damit aber doch Nichts erkennen läßt, was ein Prädicat eines dieser Wesen wäre; allein je gleichgiltiger die Wesen ihren Relationen sind, desto mehr hängt der wirkliche Thatbestand des Gegebenen natürlich von diesen Relationen selbst ab, und die Seienden werden nur die nothwendigen Beziehungspunkte für sie; ein nothwendiges metaphysisches Uebel, das da sein muß, wenn es zur Verwirklichung irgend einer Erscheinung kommen soll, in sich selbst aber gar kein Princip zur Hervorbringung des Gegebenen hat. Nun kann allerdings Jemand, wie die Eleaten dieses zuerst eingeführt haben, diesen starren Begriff des bloßen Seins so hoch halten, daß er, von aller Relation, aller Beziehung frei, in reiner Selbstgenügsam-

Digitized by Google

keit erhalten werden müsse, alle Erscheinung und alles bestimmte Geschehen dagegen als eine parasitische Luxuriation an ihm hervorkeime, bloß bedingt durch einen Concurs zufälliger Umstände, die um des wahrhaft Seienden willen recht gut auch hätten anders sein können. Allein in eben dem Maße entfernen wir uns auch überall vom Gegebenen, und es erfolgt nothwendig die Umkehrung der Begriffe, nach der die eleatischen Principien des Scheins, Herbarts Relationen, die dem Seienden gleichgiltig sind, grade zu dem Princip der Erklärung des Gegebenen, die Welt des wahrhaften Seins dagegen zu einer Reihe unbrauchbarer Abstractionen wird. Nirgend so sehr, als in dieser Gleichgiltigkeit des Seienden gegen seine Zusammenfassungsweisen, kann man ein Motiv finden, eben diese Zusammenfassungsweisen als eine zweite große Gruppe der Untersuchungsgegenstände für die Metaphysik anzusehn, vollkommen parallel jener Gruppe von Gedanken über das Seiende selbst, die den Inhalt von Herbart's Ontologie bilden. So wie wir bereits an einzelnen Stellen auf diese Untersuchung der Gesetze hingewiesen haben, ohne welche das Alles nicht geleistet werden kann, was Herbart in der Ontologie fordert, müssen wir es jetzt noch einmal im Allgemeinen wiederholen. Wenn nicht jede Qualität die absolute Position verträgt, so verträgt auch nicht jede im willkührlichen Denken mögliche Zusammenfassung der Realen diese Position, ein objectives, wirkliches Verhältniß zwischen dem Wirklichen zu sein, und wie gleichgiltig auch jedes Reale gegen seine Relationen sein möge, so ist *nicht* gleichgiltig gegen sie der *Sinn* der Welt, sondern von diesem sind sie in gewisse Grenzen eingeschlossen, durch welche sie das Gegebene hervorbringen.

Ich komme hier auf die im Eingange vorerwähnten Gedanken zurück, die hier nur eine kurze Erwähnung finden mögen. Der Vorwurf, Ethik mit Metaphysik zu vermischen, wird mir nicht erspart werden, wenn die letztvorhergegangnen Zeilen gelesen sind. Ich mag ihm gar nicht ausweichen, denn wenn auch Herbart diesen Vorwurf mit so lebhaften Ausdrücken mehreren Systemen gemacht hat, grade als ob er Recht hätte, so gründet sich doch

Digitized by Google

seine Polemik ebenso nur auf eine ihm unwiderleglich gewordene Evidenz, wie sich meine Forderung, Metaphysik nie ohne Rücksicht auf das, was im allgemeinsten Sinne Ethik heißen kann, zu bearbeiten, auch auf eine solche Evidenz gründet. Ein so herber und vollkommen unerträglicher Widerspruch für Herbart darin liegt, daß Eines zugleich Es selbst und ein Anderes sein soll, ein eben so großer liegt für mich darin, daß ein Seiendes schlechthin existire, in Relationen, die ihm ganz gleichgiltig sind, von denen aber doch zuletzt die Gestalt des Gegebenen abhängen soll. Da wir aber nie weiter kommen würden, wenn Jeder seine Evidenzen wiederholen wollte, so habe ich es versucht, an Herbarts eigener Entwicklung und aus seinen Datis heraus die Ueberzeugung zu begründen, daß jede Welt einer starren relationslosen Realität, wenn man sie auch annehmen und hochhalten will, doch nie zu dem Gegebenen zurückführt, und daß man daher neben jenem Kreise ganz willkührlicher Gedanken die Arbeit noch einmal beginnen muß, um aus Gesetzen und Relationen zu entwickeln, was aus dem Seienden nicht abzuleiten stand. Eben dadurch wird das Seiende dieser Art herabgesetzt zu der Reihe von Beziehungspunkten für allgemeine Gesetze, und in der That ist dieser Begriff des Seienden wohl ebenso sehr in der Sinnesart der Menschen begründet, als der Herbarts. Wenn wir fragen, was den Erscheinungen, was dem Gegebenen zu Grunde liegt, so fragen wir nicht blos nach einem Halt, der der Erscheinung Festigkeit gebe, denn man wüßte nicht, warum sie diese nicht von selbst haben sollte; sondern wir fragen zuerst nach dem Gesetze, das in den Erscheinungen sich erhält, und auf viel engere Weise jenen Zusammenhang hervorbringt, der durch das Seiende bewirkt werden sollte. Allein jede Idee, die in den Erscheinungen sich repräsentirt, muß, da sie als der Zweck derselben zu betrachten ist, nothwendig auch Mittel ihrer Realisation haben; sie setzt Ursachen voraus, und diese wiederum Gründe, nach denen ihnen ihre Wirksamkeit zukommt. Was nun aber, durch feststehende Gesetze der Welt bedingt, in dem Wechsel der Erscheinungen sich gleichbleibt, oder in regelmäßigen Rhythmen wiederkehrt, das nimmt für uns den objectiven Schein eines seien-

Digitized by Google

den Dinges an, und gibt uns die Illusion, als würde es durch einen unvertilgbaren Punkt der Realität, der in ihm selbst läge, fortwährend in der Reihe des Existirenden festgehalten. In der That aber liegt Nichts der Art in ihm, sondern es ist der gleich starke und gewaltige Arm ewiger Gesetze, der eine bestimmte Erscheinung fortwährend aufrecht erhält und sie im Wechsel anderer bewahrt. Nur darin besteht die absolute Position, sie kommt dem zu, das um seines Inhalts willen sein soll, und das Sein, das auf diese Weise gehalten wird, ist nicht im mindesten wandelbarer, als jene motivlose, absolute Position, aus der das Heer der gleichgiltigen einfachen Wesen hervorgegangen ist. Die Realität, die wir suchen, ist nicht die des Stoffes, sondern die der Wahrheit.

Doch genug jetzt von Ansichten, deren weitere Beleuchtung hier wenig Frucht bringen kann. Das Gesagte reicht hin, um das Verhältniß unserer Einwendungen gegen Herbart zu den erwähnten Ansichten festzustellen. Blicken wir nämlich auf das Vorige zurück, so war schon der Begriff des realen Wesens mit seiner einfachen Qualität den Forderungen der absoluten Position widersprechend; eine Qualität konnte diese Position nicht von selbst erlangen, sondern nur, wenn nach dem Gebote eines allgemeinen Gesetzes grade sie wirklich sein mußte, um dem Gesetze selbst als Angriffspunkt zu dienen. Das Seiende war also der vom Geiste nothwendig zu dem Gesetze hinzugedachte Beziehungspunkt. Nichts ging ferner aus den zufälligen Ansichten in der That hervor; nie konnten die Qualitäten zweier Seienden an und für sich eine Folge begründen, ohne daß ihnen diese Fähigkeit nach einem allgemeinen Gesetz zukam, wäre es auch nur dieses ungenaue gewesen, daß alles Entgegengesetzte sich aufheben müsse. Nicht endlich konnte der Schein der Substanz durch das bloße Vorhandensein eines gleichen Anfangsglieds in den Reihen combinirter Realen construirt werden, die der Veränderung zu Grunde gelegt wurden, sondern auch diese Erklärung machte allgemeine Gesetze unumgänglich nothwendig. Ich glaube daher nachgewiesen zu haben, daß Herbarts Entwicklungen nicht fortgehen ohne die verschwiegene

Digitized by Google

Mitwirkung von Gedanken, die er, als des Nominalismus verdächtig, auf langen Umwegen fruchtlos zu vermeiden gestrebt hat.

Möchten diesen Bemerkungen, die ohne Gunst und Ungunst zur Vertheidigung einer als wahr erkannten Ansicht vorgetragen worden sind, von anderer Seite die Erläuterungen entgegengestellt werden, die geeignet sind, Herbart von den Einwürfen zu befreien, die ich ihm machen zu müssen glaube. Wie die Anhängerschaft an einen großen Meister der Wissenschaft oft einseitige Verblendung, so bringt sie dagegen auch noch öfter eine Gewöhnung und Orientirung der Ansichten hervor, die Vieles in anderem und wahrerem Zusammenhange erscheinen läßt, als es der sieht, der, obwohl voll Anerkennung der geistigen Bedeutung einer Lehre, sich doch von vorn herein durch ihre Principien abgestoßen und von der Erlangung jener vollkommen häuslichen Eingewöhnung abgehalten fühlt. In diesem Sinne soll es mir erfreulich sein, der Irrthümer in meiner Ansicht von Herbarts Gedanken überführt zu werden, deren Möglichkeit ich nicht im Mindesten in Abrede stelle.

Digitized by Google

Ueber den
Begriff Gottes, als Princip der Philosophie,
mit
Rücksicht auf das Hegel'sche und Neu-Schelling'sche System.

Von

Dr. J. U. Wirth,

Stadtpfarrer zu Winnenden.

Das uranfängliche Gefühl, die erste Form und Quelle der Religion, ist ein Sich-selbst-finden-wollen in einem Unbedingten. Der Geist ist eine unendliche Einzelheit in der Form der Individualität. Dieß sind die zwei an sich zwar vereinbaren, aber in gewisser Beziehung disparaten Elemente seiner Persönlichkeit. Als solche treten sie hervor und bilden den Zwist seines Lebens, welcher ihn nöthigt, in einem Unbedingten die Lösung zu suchen.

Soll dieses Unbedingte jenen Zwist zu lösen vermögen, so muß es an sich selbst von ihm frei sein. Als solches vermag es nicht das reine Unendliche, dieses als ein Abstractum betrachtet, zu sein. An und für sich ist das Unendliche, rein als solches, außerhalb des Gegensatzes; allein das reine Unendliche ist nur die Verneinung, nicht die Lösung jenes Zwistes. Gerade aber durch diese Verneinung wird im Leben des Geistes jener Zwist vielmehr hervorgerufen. Denn in demselben will sich das Unendliche nicht als das Bejahende des relativen Seins hergeben; es zeigt sich immer nur als die verneinende Macht des letzteren; es will sich nicht fesseln lassen, um mitten im Endlichen ein positives Element des Lebens zu werden. Würde daher das reine Unendliche als dasjenige geboten, welches den Zwist der unendlichen Einzelheit und der Individualität lösen soll, so würde sich darin dieser Zwist vielmehr nur selbst begegnen.

Digitized by Google

Das Unbedingte, als die lösende Potenz des Zwistes, muß beide Elemente selbst in sich schon gelöst enthalten. Ein solches ist das Ganze der relativen Unendlichkeiten, deren Wechselwirkung sich hiemit zum vollen Unbedingten zu vervollständigen scheint. Es ist auch keine Frage, daß dieses Ganze, lange Zeit her das einzige Unbedingte, welches die Philosophie gekannt hat, den Zwist zu lösen vermöge; aber dieß nicht, wenn es als Collectivum gedacht wird. Ist das Ganze ein bloßer Collectivbegriff, so ist die individuelle Unendlichkeit mit der Absicht, die sie hat, die Individualität der Unendlichkeit geeinigt zu sehen, nur unendlich außer sich selbst hinaus verwiesen. Denn nur in der vollständigen Reihe der individuellen Unendlichkeiten vermag hier das Unbedingte dem Geiste sich zum Genusse zu bieten; eine solche Reihe ist aber selbst derselbe Zwist, welcher den Geist umhertreibt, unendlich endlich und endlich unendlich zu sein. Nehmen wir aber das Ganze als Einheit, als einen singulären Begriff, dann ist es eine Gotterfüllte Welt und vermag allein den Zwist zu lösen; dann aber ist es Organisation eines unendlichen Singulären.

Und dieses ist das gesuchte Unbedingte. Sich-selbst-finden-wollen im Unbedingten, dieß haben wir als das Wesen des religiösen Gefühls bezeichnet. Sich selbst aber vermöchte der Geist nicht im Unbedingten zu finden, wäre dieß nicht selbst ein Selbst. Bestimmter aber haben wir gesagt, der Zwist, dessen Lösung zu suchen das Wesen des religiösen Gefühls ist, entspringe aus der Divergenz des Unendlichen und der Individualität im menschlichen Wesen. Soll daher das Unbedingte diesen Zwist lösen, so muß es selbst Einheit des Unendlichen und des Ich, es muß an und für sich seiender Geist sein. Auf ihn weist das religiöse Gefühl, ihn setzt es selbst voraus. Das rein Unendliche negirt nur den Zwist, ruft ihn also wieder hervor, das Ganze der relativ unendlichen Geister löst ihn nie schlechthin. Das Unbedingte als an und für sich seiender Geist ist seine ewige Beschwichtigung; als solcher enthält er ewig den Zwist schon gelöst; in ihm begegnet uns das Unendliche als das, was wir erst erstreben, nehmlich als Selbst. Lösung eines Zwistes ist aber zugleich die Einheit

Digitized by Google

seiner Elemente, nur als dasjenige, worin die Elemente selbst einzugehen streben und worin sie ihr eigenes Wesen realisirt finden; sie ist mit Einem Worte der Zweck des Zwistes. Folglich muß auch das Unbedingte gedacht werden als Zweck des Zwistes des Geistes; folglich muß es, obgleich an sich oder seinem Wesen nach unendliche Einzelheit, doch als die Einheit des Unendlichen und der Individualitäten sich hervorbringen. Es muß somit werdende Einheit beider Elemente sein. Denn der Zweck wird erst, er ist noch nicht. Ohne etwas Successives in Gott wäre er daher nicht Object des religiösen Gefühls. Er würde ohne alle Beziehung auf dasselbe, völlig gleichgiltig für den Geist sein. Der Geist sucht seinen Zweck in Gott und weiß eben damit Gott als sich hervorbringende Thätigkeit seiner Elemente. Darum hat Gott nothwendig eine Geschichte; alle tieferen Religionen, und am meisten die christliche, kennen eine solche und nur ein, von der mysteriösen Quelle der Religion, dem uranfänglichen Gefühle, weit ab verirrtes Denken vermochte Gott zu etwas völlig Ungeschichtlichem zu machen.

Sich selbst im Unbedingten finden wollend, haben wir gesagt, divinirt das religiöse Gefühl das Unbedingte als unendliche Einzelheit. Aber, setzten wir hinzu, suchend darin die Lösung seines Zwistes, ahnet es das Unbedingte als seinen Zweck, d. h. als ein Zumal beider Elemente der menschlichen Persönlichkeit, der unendlichen Einzelheit und des Individuellen, als ein Zumal, welches sich erst hervorbringt, jedoch sicherlich hervorbringt. Dieß aber vermag das Unbedingte nur zu sein, wenn es Grund jener beiden Elemente ist. An und für sich unendliche Einzelheit, muß es diese, die Einzelheit, irgendwie selbst fixiren gegen die Unendlichkeit; hierdurch eben wird die Einzelheit ein bloß relatives Eins, eine endliche Individualität, und sie, die unendliche Einzelheit, bricht sich in ihnen, die als endliche Eins nur in einer unendlichen Reihe den unendlichen Grund darzustellen vermögen. Hierdurch selbst gebrochen in sich, die unendliche Einzelheit, und in die individuellen Eins, muß das Unbedingte den Bruch wieder zum Ganzen zurückführen. Dieß aber vermag es nur, indem es den

Digitized by Google

individuellen Eins sich als unendliche Einzelheit selbst eingestaltet. Hierdurch entsteht der Geist des Menschen, das Band zweier Potenzen, des Unendlichen selbst und des Endlichen. Es ist aber klar, daß hierdurch erst der Zwist in seiner ganzen Schärfe, daß jetzt erst jener Zwist entsteht, der das religiöse Gefühl aus seiner Uranfänglichkeit hervorruft. Wenn daher dieses Gott sucht, so ist es nicht der reine Gott an sich, sondern als Geist eines Geisterreiches, in welchem in tausend Brechungen die Gottheit sich selbst schaut und die Individualität als eine ewige affirmirt wird, oder es ist Gott als unendliche Subjectivität, deren vollendete Existenz der Kreis der ewigen Genien der Einzelnen als versühnter Einheiten des Unendlichen und Endlichen ist.

Das ist das Gotterfüllte Sein, welches die Sehnsucht des Grundes im Geiste ist. Sich selbst will dieser Grund finden in dem Unbedingten, — in diesem Grundgefühle liegt, daß das Unbedingte unendliche Einzelheit, Subject, aber zugleich Grund einer Disjunction seines Seins in die relativen Einheiten und die unendliche Einzelheit, und endlich, daß es als Allgeist, als Monade des begeisteten Seins, sich hervorbringendes Zumal jener Elemente, zugleich Selbst- und Weltzweck sei.

Wir verstehen von hieraus alle Religionen. Weil jenes uranfängliche Gefühl die ganze Geschichte durchziehen muß, so muß auch in allen Religionen jener uralte Zwist und seine Lösung als ein theogonischer Prozeß irgendwie vorkommen.

Die Philosophie aber ist es allein, welche das lösende Wort über jenes Grundgefühl ausspricht. Nicht meine ich eine Philosophie, welche so abgezogen, so alles Lebens und aller Tiefe baar wäre, daß sie das Unbedingte nur entweder außer dem Negativen oder als das Negative selbst, als ein bloßes Ja oder als das leere Nein, als ein bloß affirmatives Wesen oder als den abstracten Proceß selbst zu denken vermöchte, sondern eine Philosophie, die frei ist von diesen Dilemmen, weil sie endlich mit ihrem Grunde auf das Reine kommt.

Digitized by Google

Erster Abschnitt.

A.

Aber die Philosophie muß jenes Gefühl schlechthin analysiren, d. h. sie muß auf den letzten Grund desselben zurückgehen oder sie hat vor allen Dingen nach dem Princip zu fragen. Wir können sagen, um das Princip bewege sich die ganze Philosophie. Der Grund hievon wird sogleich einleuchten, wenn wir fragen, was die Philosophie wolle, wenn sie ein Princip suche? 1) Wir haben ein mannigfaltiges Wissen. Woher entsteht uns nun das Bedürfniß des philosophischen Wissens? Das Bedürfniß kommt her von dem Ungenügenden einer Sache. Es muß also auch in jedem anderen, als dem philosophischen, eine Ungenüge verborgen liegen. Dieß Ungenügende kann nur in der Unvollständigkeit dieses Wissens selbst und diese zuletzt nur in seinen Grundbegriffen liegen. Die Unvollständigkeit des in ihnen enthaltenen Wissens kann aber nur darin bestehen, daß diese Grundbegriffe selbst der Begründung bedürfen. Alles andere, als das philosophische Wissen beginnt mit Axiomen, Begriffen oder Sätzen, die nicht abgeleitet sind. Hiedurch ist dieß Wissen ein bloß bedingtes und problematisches, ein bedingtes — denn es setzt durch die Annahme von Axiomen ein anderes Wissen voraus, welches diese Axiome selbst ableitet; ein problematisches, denn ein unbegründetes Wissen ist problematisch. Ein problematisches Wissen aber ist kein Wissen. Es muß aber ein Wissen geben. Nehmet auch das Gegentheil an, daß es kein Wissen gebe, so wissen wir doch, daß wir nicht wissen. Gibt es daher ein Wissen, — dieses Wort natürlich im wahren Sinne genommen — so muß es ausgehen von einem Begriffe, welcher schlechthin begründet ist. Nur, wenn das philosophische Wissen ausgeht von einem solchen Begriffe, ist es unbedingt und apodiktisch, und nur ein solches Wissen ist wahres Wissen, was die Philosophie sein muß. 2) Das Princip der Philosophie muß begründet sein. Begründet sein heißt aber, gesetzt sein durch ein Anderes. Dieß kann aber das Princip der Philosophie nicht sein. Nehmen wir an, ihr Begriff sei wirklich gesetzt durch ein Anderes, so wäre er bedingt. Folglich wäre auch das Wissen,

Digitized by Google

welches von diesem Begriffe ausgeht, ein bedingtes. Folglich bedürfte dieses Andere, durch welchen das Princip gesetzt wird, selbst einer Begründung und so fort in's Unendliche rückwärts, d. h. es entstünde kein Wissen. Also darf das Princip der Philosophie nicht gesetzt sein durch ein Anderes, also muß es voraussetzungslos sein. 3) Hieraus folgt durch einen einfachen Schluß, daß dieses Princip alles Andere, als es selbst, setzen müsse. Denn nehmen wir an, es gäbe irgend etwas, was es nicht setzte, so wäre es ebenfalls bedingt durch dieses Andere. Es wäre folglich, wie bewiesen worden, nicht voraussetzungslos.

Das Princip der Philosophie, haben wir also gezeigt, ist ein schlechthin begründeter, aber voraussetzungsloser und alles Andere setzender Begriff. In diesem Begriffe scheint aber ein Widerspruch zu liegen. Wir haben deducirt, daß er schlechthin begründet und doch schlechthin voraussetzungslos seyn müsse, wir haben aber zugleich bemerkt, daß Begründetsein sei = Gesetztsein durch ein Anderes, Voraussetzungslosigkeit aber ein solches Gesetztsein durch ein Anderes ausschließe. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Seine Lösung liegt, genauer betrachtet, schon in der Deduction. Die Nothwendigkeit der schlechthinigen Begründung liegt im Wissen, die der Voraussetzungslosigkeit im Wesen des Princips, d. h. jene Begründung ist eine schlechthin subjective, diese Voraussetzungslosigkeit ist eine objective, eine reelle Bestimmung des Princips selbst, sowie das, daß das Princip alles Andere, als es selbst, setzen müsse, gleichfalls eine reelle Bestimmung desselben ist. Eben deßwegen ist wohl zu unterscheiden zwischen dem Anfange und dem Princip der Philosophie. Das Princip soll schlechthin begründet werden durch ein Anderes. Die Begründung darf aber bloß eine subjective sein, das Princip selbst muß vielmehr voraussetzungslos sein und alles Andere setzen. Folglich ist an sich das Andere, welches das Princip begründen soll, vielmehr nicht Grund, sondern Principiat des letzteren. Das Princip aber soll schlechthin begründet sein. Nicht von irgend einem Principiat aus darf auf das Princip geschlossen werden. Würde dieß geschehen, dann wäre die Gefahr, daß wir nicht das

Digitized by Google

alles Andere setzende, d. h. absolute Princip bekämen. Denn von irgend einem Principiat läßt sich nur auf irgend ein Princip schließen. Irgend ein Princip aber darf, wie bewiesen, das philosophische nicht sein, dieß muß das Princip schlechthin sein. Folglich ist der erste Begriff, mit welchem die Philosophie beginnt, schlechterdings nur der des Principiats schlechthin, oder der Begriff des Principiats an sich. Dieser Begriff ist daher der Anfang der Philosophie und dieser Anfang eben deßwegen durchaus nicht eins mit dem philosophischen Princip. Der Anfang ist vielmehr das durchaus Vorausgesetzte selbst, sein reiner Begriff, dasjenige, was das Gesetztsein durch ein ganz Anderes genannt werden muß. Das Princip ist und muß hievon das Gegentheil sein, das durchaus Voraussetzungslose, völlig Selbstständige, rein aus sich selbst Seiende. Es resultirt aus Nichts, hiemit auch nicht aus dem Anfang. Sein Resultiren ist bloß unser Denken. Wie könnte es resultiren, da ihm Nichts vorangeht und Alles nur aus ihm folgt?

(Es erledigt sich durch die angegebene Unterscheidung des Anfangs und des Princips der Philosophie und durch genauere Bestimmung des Uebergangs von dem ersten zum zweiten ein alter Streit, welcher unter den Philosophen geführt worden ist. Die Einen haben behauptet, die Philosophie beginne mit Axiomen, die Anderen setzten das Charakteristische derselben gerade darein, daß sie Alles, auch ihre Principien beweise, und die Skeptiker haben hieraus einen eigenen Tropus gebildet, indem sie sagten: entweder geht die Philosophie von einem Axiom aus, dann aber läßt sich demselben mit dem gleichen Rechte, mit welchem es aufgestellt wird, ein anderes Axiom gegenüberstellen; oder aber das Princip wird aus einem andern Begriffe bewiesen, dann aber bedarf dieser Grund wieder eines andern Grundes und sofort ins Unendliche rückwärts. Dieses Dilemma ist durch die Deduction gelöst. Der Begriff, welcher der Grund des Princips ist, ist durch das Princip selbst, nämlich durch den formellen Begriff desselben, schlechthin bestimmt. Es kann also außer ihm keinen andern geben, und ein Regressus in infinitum ist hier durchaus undenkbar. Ein

Digitized by Google

anderer Widerspruch ist es bekanntlich gewesen, welchen Jacobi in dem Begründen des absoluten Princips finden wollte und welchen er als Instanz für den bloßen Glauben gebrauchte. In seiner ganzen Schärfe lautet er so: Die Philosophie als solche muß beweisen. Folglich muß sie auch das Absolute beweisen. Beweisen aber heißt Begründen und Begründetsein ist Wesen des Endlichen. Folglich macht die Philosophie das Absolute nothwendig zu einem endlichen Wesen. Dieser Schluß wäre ganz richtig, wenn es bloß progressive Beweise, d. h. solche gäbe, welche von dem Grunde auf die Folge schließen. Es gibt aber bekanntlich auch regressive Beweise, welche lediglich subjective Vermittlungen sind und das Princip vielmehr in seiner Absolutheit erscheinen lassen. Wird freilich ein Princip der Philosophie aufgestellt, dessen Voraussetzungslosigkeit in der reellen Aufhebung aller Voraussetzung schlechthin durch das Princip bestehen soll, so sehe ich nicht ein, wie ein solches Philosophiren dem Jacobischen Vorwurfe entgehen kann. Ausdrücklich wird von einer Lehre, welche die Voraussetzungslosigkeit des Princips in diesem Sinne nimmt, bemerkt, daß die Aufhebung aller Voraussetzung von selbst schon die absolute Setzung sei. Folglich ist jene ein reeller Act des Princips, folglich auch das Gegebene, ohne welches keine Aufhebung der Voraussetzung denkbar wäre, ein vor dem Princip selbst Seiendes, d. h. dieses ist ein Bedingtes. — Den Vorwurf des Dogmatismus fürchten wir nicht. Nicht jede Annahme einer absoluten Setzung, die nicht selbst Aufhebung aller Voraussetzung ist, führt zum Dogmatismus. Der Dogmatismus hat ganz anderswo seinen Grund, als in jener Annahme. Er ist allerdings ein System, welches ein schlechthin positives Absolutes annimmt. Aber darin hat er ganz Recht, daß er das Absolute gegen jede Voraussetzung positiv sein läßt. Wie könnte es negativ sein gegen Etwas, was außer und vor ihm gar nicht ist? Sein Fehler kann also nur darin bestehen, daß er die Positivität des Absoluten nicht gegen die eigene Position des Absoluten negativ werden lassen will, wodurch es das todte Ding der Abstraction bleibt.)

Digitized by Google

I. Absoluter Beweis des Princips.

Wir haben nunmehr genau bestimmt, was das absolute Princip sein müsse. Aber dieß lediglich auf formale Weise. Was das Princip selbst sei, das ist erst zu bestimmen, erst zu beweisen. Aber wie kommen wir von jener lediglich formalen Bestimmung des Princips aus auf seine materiale Bestimmung? Etwas bloß Formales kann jenes Princip nicht sein. Wir haben gezeigt, warum die leere Form der Aufhebung aller Voraussetzung an sich nicht das Princip selbst sein könne, weil nämlich diese Abstraction eine Materie voraussetzt, von der sie abstrahirt. Aber eben dieß Letztere, der Begriff der Voraussetzung selbst muß auf die Materie des absoluten Princips führen. Weil das Princip der Philosophie ein absolutes, das Setzende alles Andern ist, so muß der Anfangsbegriff, aus dem es dialektisch resultirt, das schlechthin Gesetzte sein. Hier haben wir schon ein Was, und dieses muß auf das Was des Princips leiten.

Das schlechthinige Gesetztsein ist das Sein durch Anderes. Dieß ist aber *das schlechthin Mannichfaltige*. Denn als gesetzt durch ein Anderes, ist jedes in sich selbst ein Verschiedenes; das Andere, durch welches es gesetzt ist, influirt auf seine Natur, und somit Jedes auf Jedes, wodurch eine unendliche Mannichfaltigkeit von Dingen entsteht, deren jedes sein bestimmtes Sein außer sich in einem andern Dinge hat. Dieß ist das schlechthin Gegebene, und, daß es dieses ist, ist durch den Begriff gesetzt. Wir nehmen das Gegebene nicht unmittelbar auf. Durch die formale Erkenntniß des Princips entsteht uns der Begriff des Gegebenen oder des Vorausgesetzten. Hiedurch aber sind wir der Gefahr enthoben, ein bloß *irgendwie bestimmtes* Gegebenes oder Vorausgesetztes zu haben und von ihm aus nicht auf das absolute Princip zu kommen. Die absolute Mannichfaltigkeit ist die nothwendige und schlechthinige, durch den Begriff selbst bestimmte Voraussetzung aller Philosophie.

Folglich ist das absolute Princip nur die *reine Einheit* selbst. Denn ist das schlechtweg Vorausgesetzte das Mannichfaltige, so kann das Voraussetzungslose nur das Gegentheil des

Digitized by Google

Mannichfaltigen, also nur die reine Einheit selbst sein. Wäre das höchste Princip irgendwie ein Mannichfaltiges, so wäre es bestimmt oder gesetzt durch ein Anderes, als es selbst ist, d. h. es wäre nicht Princip. Die reine Einheit ist hiemit das in sich Ununterschiedene, das Sichselbstgleiche, in welchem noch durchaus nichts Mannichfaltiges enthalten ist. Sie ist aber ebenso wenig von einem Anderen unterschieden. Denn es ist Nichts, wovon sie unterschieden sein könnte, und existirte Etwas, wovon sie unterschieden wäre, so wäre sie bestimmt und bedingt, d. h. sie wäre nicht Princip. Die reine Einheit ist daher das absolut sich Gleiche, durchaus Einfache.

Das schlechthin Einfache aber ist das Ideelle. Das Reale ist ein in sich mannichfaltig bestimmtes Sein. Das Ideelle dagegen ist durchaus sich gleich. Es ist aber diese ideale Einheit. Sie ist nicht etwa bloß in unserem Bewußtsein. Es wäre ein völliges Mißverständniß unserer Deduction, wenn man diese reine Einheit als etwas bloß Gedachtes bestimmen wollte. Man hätte dann übersehen, was wir deducirten, daß die absolute Voraussetzung eben die Voraussetzung der reinen Einheit selbst ist, daß also die Vernunft im Denken der absoluten Voraussetzung nothwendig bestimmt ist, die reine, ideale Einheit als Sein zu denken. Wäre sie lediglich ein formaler Begriff, so wäre auch der Begriff der Voraussetzung ein bloß formaler. Er ist aber, wie bewiesen, der Begriff des schlechthin Gegebenen. Mit derselben Nothwendigkeit daher, mit welcher die Voraussetzung der Philosophie das schlechthin Gegebene selbst ist, muß das, was diese Voraussetzung voraussetzt, selbst ein Seiendes, aber nicht das gegebene Seiende, sondern das rein Seiende selbst sein.

Als solches ist die reine Einheit überall und in Allem; sie ist das Göttliche, das Gute. Das Gute ist dasjenige, was die Welt der Willen erhält, was da macht, daß alle verschiedenen Willen zusammengehalten bleiben, daß das Herbe des Gegensatzes verschwindet; das Gute ist etwas Positives, ein Sein-setzendes. Alles dieß aber ist die Einheit. Sie ist das Heilige, Ewige in Allem, die Liebe selbst, die Alles bewegt.

Digitized by Google

Sie ist dieß aber nicht als Prädicat-, sondern als ein Substantivbegriff. Sie ist nicht an Allem, sondern das Wesen von Allem. Allem liegt eine Einheit zu Grunde; diese Einheit ist das Unsinnliche in Allem, dasjenige, was nicht diese oder jene Eigenschaft an Dingen, sondern was der bewegende Grund aller dieser Eigenschaften ist. Die Einheit ist so die plastische, empfindende, ja in höchster Potenz die denkende Seele, und das Denken selbst in seiner absoluten Reinheit ist die schlechthinige Einheit, die sich als solche erfaßt. Hieraus erhellt, daß allein die Einheit der höchste Begriff der ganzen Philosophie, daß sie das Wesen Gottes selbst sei und daß kein anderes Princip an die Spitze der Philosophie gestellt werden könne.

Die reine ideelle Einheit, haben wir gesagt, wie sie am Anfange ist, ist das Nichts aller Bestimmtheit, das pure, lautere Unendliche, dasjenige, was durchaus kein Andersein in sich enthält, sondern nur sich gleich ist. Aber eben dieses sich Gleiche, das sich nur auf sich bezieht, ist das Bestimmte. Das Bestimmte ist, was sich schlechthin gleich ist, nicht durch ein Anderes sich aus sich hinausreißen, durch dasselbe seine Gleichheit mit sich aufheben läßt, sondern in sich beharrt, sich nur auf sich selbst bezieht. So ist insbesondere ein bestimmtes Wollen ein durchaus sich gleich Bleibendes, was sich dem Wechsel der Stimmungen nicht aussetzt. Ein solches Bestimmtes ist die reine Einheit, weil sie als durchaus sich gleich sich auf sich selbst bezieht, nur mit sich zusammengeht. Das Absolute setzt sich daher in seiner Unbestimmtheit als das Bestimmte, nicht weil das Unbestimmte durch seinen Gegensatz zum Bestimmten selbst ein Bestimmtes ist — denn es hat noch keinen Gegensatz —; sondern weil es das Gegensatzlose ist, ist es nur sich auf sich Beziehen und darum Bestimmtes. Es ist von Ewigkeit her in Gott seine reine Einheit oder Unendlichkeit die Bewegung zur Sichselbstgleichheit oder Bestimmtheit. Das Werden der Bestimmtheit in Gott ist darum auch nicht ein Hervorgehen aus ihm, eine Emanation, vielmehr ist es ein Zusammengehen Gottes mit sich. Seine reine Expansion wird als reine Expansion nothwendig Contraction.

Digitized by Google

Wir haben hiemit zwei Elemente im Absoluten erkannt. Diese sind von einander unterschieden. Die reine Einheit nämlich ist das sich von Nichts Unterscheiden, in Allem mit sich Zusammengehen, und in Alles Hineingehen, mit Einem Worte Continuität. Das Bestimmte dagegen ist wohl auch die Gleichheit mit sich, welche die Continuität ist, aber als Unterscheiden von Anderem, ist es ein Eins, mit Einem Worte, es ist discret.

Als Continuität muß daher die reine Einheit von ihrem discreten Sein sich unterscheiden, sie muß von dem Letzteren abgestoßen werden und zu sich zurückkehren. Eben als schlechthin continuirlich geht die Einheit von ihrem bestimmten Sein in sich zurück und mit sich zusammen.

So hat sie also ihr discretes Sein sich gegenüber. Dieses aber ist ihr Sein und von ihr unterschieden. Beides ist daher in ihr gesetzt. Die continuirliche Einheit hat das discrete Sein als sich selbst und als ihren Gegensatz vor sich.

Fassen wir nun zusammen, was wir jetzt ein für alle Mal gewonnen haben, so ist die reine Einheit ein Dreifaches in sich geworden, reine Continuität mit sich, Setzen des Discreten als eins mit ihr und Entgegensetzen gegen sie, Thesis, Synthesis und Antithesis. Diese drei Acte sind aber nur Ein Act der reinen Einheit selbst, sie sind eins mit ihrem Wesen und von ihr nicht verschieden. Oder die reine Einheit ist eins mit sich, indem sie sich auf das Gegenbild ihrer selbst zugleich als sich und nicht als sich bezieht, d. h. die reine Einheit ist uranfänglich Selbstbewußtsein, reiner, ursprünglicher Geist, der in der ewigen Gleichheit seines sich selbst Denkens oder Wissens lebt. Sie ist ursprünglich reine ideale Energie, völlig potenzlos, völlig Licht in sich.

Im Selbstbewußtsein sind drei Bestimmungen, die wir deducirt haben, als ungetrennter Act, ein sich Gleiches, das sich gleich ist in der Beziehung auf ein Anderes und zwar in einer antithetischen und synthetischen Beziehung auf dasselbe. Eben so wenig ohne eine synthetische, als ohne eine antithetische Beziehung zu einem Anderen kann das sich Gleiche sich bewußt sein. Wie diese Acte uranfänglich in Gott seien, dieß haben wir gezeigt.

Digitized by Google

Man könnte vermeinen, diese Deduction sei willkührlich, da nicht jede Einheit selbstbewußt und doch das Absolute die Einheit selbst sei. Hiebei aber würde man übersehen, daß das Absolute reine Einheit ist. Als reine Einheit muß sie wohl jede andere Einheit setzen, und wir werden sogleich sehen, wie die unendliche Einheit in ein System von Henaden übergehe. Aber ihrem Wesen nach ist sie von diesen bestimmten Henaden zu unterscheiden, nämlich als die schlechthinige Einheit, als die Ureinheit aller Einheiten. Man denke sich nun aber scharf den Begriff der reinen Einheit und man muß schlechterdings auf die gegebene Deduction kommen. Eine bestimmte Einheit kann auch bewußtlos sein; es ist möglich, daß eine solche bloß plastische Seele sei. Denn eine bestimmte Einheit kann die übrigen bestimmten Einheiten nur außer sich haben; dann ist ihre ideale Seele in das bestimmte Sein nur ergossen; dann bildet sie, schlechterdings durch das sinnliche oder fremde Sein determinirt, das Sein immer nur außer sich; sie ist dann eine dunkle und blinde Henade. Aber also blind vermag die reine Henade nicht zu sein. Denn als reine Henade ist sie schlechterdings über das bestimmte Sein, das sie durch ihre Systole in sich setzt, zugleich hinaus und dieses Hinaussein ist, weil sie absolute Continuität ist, nothwendig zugleich Insichselbstgehen, d. h. sie ist ewiger Geist, absolute Reflexibilität, selbstbewußtes Leben.

Freilich beginnen wir mit einem ganz andern Begriffe, als die herrschende Philosophie. Diese setzt das todte, Nichts vermögende, leere Sein voran. Wir aber beginnen mit dem Eins selbst, mit einem Begriffe, welcher der Tod aller Abstraction und uranfänglich Leben ist. Dieses reine Eins, das ἓν der Alten, die Urmonade Leibnitzens, ist der abgezogenste, lauterste Begriff, es gibt nichts Einfacheres, als er, weil er das Einfache selbst ist, und darum kann er allein an der Spitze der Philosophie stehen. Zugleich aber ist er allein bei der höchsten Einfachheit ein substantieller Begriff, etwas für sich Seiendes, Grund alles Lebens und selbst ursprünglich Leben, Grund alles Geistes und selbst ursprünglich Geist. Mit ihm ersteigt die Philosophie die lauterste

Digitized by Google

Höhe alles Speculirens und vernichtet uranfänglich den Tod, den das abgezogene, mit Nichts beginnende Denken ursprünglich in sich trägt.

Den gegebenen Beweis der absoluten Geistigkeit Gottes halte ich für den allein streng philosophischen. Denn er ist analytisch-synthetisch. Er beruht auf der reinsten Analyse des Gegebenen und geht sodann synthetisch von dem Resultate dieser Analyse, dem Begriffe der reinen Einheit, zu dem des Selbstbewußtseins fort. Eine andere, ebenso streng philosophische Art, die uranfängliche Geistigkeit Gottes zu beweisen, läßt sich nicht denken. Indeß, weil diese reine Geistigkeit Gottes schlechthin uranfänglich ist, so läßt sie sich auch auf rein analytischem Wege beweisen. Hiebei kann man entweder auf den Inhalt des zu Beweisenden oder auf die Form der Erkenntniß, durch welche der Begriff des Absoluten entsteht, reflectiren. Wir wollen diesen doppelten Beweis noch führen, lediglich aber, um den schon deducirten Begriff dem Bewußtsein noch näher zu bringen, mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß von der Philosophie nicht bloß eine analytische, sondern auch eine synthetische Erkenntniß des Absoluten zu fordern sei, weil gerade ihre Differenz von dem unphilosophischen oder auch dogmatischen Bewußtsein darin besteht, die Möglichkeit (nicht bloß die Nothwendigkeit) dessen, was das unphilosophische Bewußtsein enthält, darzuthun.

II. Materialer Beweis des absoluten Princips.

Analysiren wir den reinen Inhalt irgend einer Erkenntniß, so kommt er zuletzt auf das Denkgesetz $A = A$ hinaus. Jedes Wesen ist sich selbst gleich, dieß ist der oberste Grundsatz alles Denkens. So ausgesprochen, bleibt aber dieses Denkgesetz lediglich formell. Um einen Inhalt zu bekommen, muß ich als Prädicat setzen a, b, c, d, und der Grundsatz lautet: $A = a + b + c + d$. A ist hier irgend ein Gegebenes, $a + b + c + d$ sind seine Bestimmungen, und A ist hierin bestimmt als sich selbst gleich in seinen unterschiedenen Bestimmungen. Hier haben wir offenbar einen mannichfaltigen Inhalt. In $A = A$ haben wir denselben

Digitized by Google

Inhalt; darum ist dieser Satz lediglich formal. Aber in dem Satze: A=a+b+c+d haben wir einen mannichfaltigen Inhalt; a ist nicht schlechthin = A, sondern ist ihm gleich nur in Verbindung mit b+c+d, und ebenso ist A nicht schlechthin =b oder c oder d. Jedes von diesen Prädicaten hat eine andere Inhaltsbestimmtheit und A ist ihre bloße Formbeziehung oder das Wesen des Dings selbst. Allein wie kommt die formale Logik zu dieser verschiedenen Inhaltsbestimmtheit? Hierauf antwortet sie nicht, und sie braucht sich nicht darauf einzulassen, weil sie das Gegebene *voraussetzt* und lediglich ihre Formbeziehung betrachtet. Darum kann sich ihr auch der höchste philosophische Begriff verbergen. Nämlich, weil sie die verschiedene Inhaltsbestimmtheit, welche in a, b, c, d ausgedrückt ist, nur aufnimmt, kommt sie auf den lediglich formalen Begriff des A, nämlich desselben als bloßer *Beziehung* des Mannichfaltigen auf einander. Ihr Gesetz ist nun wahr. Aber die weitere Frage ist die: wie kommt A dazu, das a, b, c, d als verschiedenen Inhalt zu setzen? In dem bloß *Gegebenen* können diese verschiedenen Bestimmungen *an dem Subject gesetzt sein*. So ist dann A selbst ein durch ein Anderes und durch dieses Andere verschieden bestimmtes Endliches. In dem höchsten und reinen A, dem absoluten Wesen selbst gedacht, muß aber, weil an ihm nichts gesetzt sein kann, jenes Gesetz lauten: das reine A *setzt* das Unterschiedene, a, b, c, d und ist doch darin sich gleich, oder mit andern Worten, *das transscendentale Selbstbewußtsein* ist selbst der *Grund* des formalen Denkgesetzes, d. h. nur aus Gott, sofern er uranfänglich seiner bewußt ist, vermag das oberste Denkgesetz abgeleitet zu werden. Nicht das abstrakte A=A, sondern ein Ideales, das absolute Selbstbewußtsein geht voran und setzt selbst jenes A=A. Die formale Logik, sobald sie als Denken eines Inhalts gedacht wird, weist zurück auf eine transscendentale, auf die Logik der absoluten, sich selbst denkenden Vernunft, und das reine Selbstbewußtsein ist hiemit derjenige Begriff, welcher der erste metaphysische und die Wahrheit der der Metaphysik vorangehenden Logik ist. Die formale Logik wird dieß auch freiwillig anerkennen, wenig-

Digitized by Google

stens so viel, daß ihr abgezogenes Gesetz nicht ein Letztes, weil nichts Produktives sei, wohl aber wird dieß eine andere Logik nicht zugestehen; so wenig ist sie auf die letzte Quelle aller Wahrheit zurückgegangen.

Oder auch: Es ist schlechterdings nothwendig, das Absolute jenseits der Gegensätze, frei von ihnen zu denken. Wäre das Absolute selbst ein Gegensatz, so wäre es endlich. Folglich muß es die Einheit der Gegensätze sein. Es ist aber wiederum nicht die Einheit der Gegensätze so, daß die Gegensätze und die Einheit verschiedene Dinge wären, daß also die Einheit etwas Anderes wäre, als die Gegensätze. Denn eben dadurch wäre die Einheit selbst wieder ein Gegensatz, nämlich der Gegensatz der Gegensätze, also endlich. Bis zu diesem Begriffe des Absoluten ist das philosophische Bewußtsein allgemein in unsern Tagen vorgedrungen. Aber das übersieht man ebenso allgemein, daß die Einheit zwar nicht ein anderes Ding, als die Gegensätze, ein Substrat u. dgl., nichts desto weniger aber unterschieden sein müsse von den Gegensätzen. Denn wäre sie nur in den Gegensätzen, nicht zugleich *frei* von ihnen, so wäre sie nur im Aussichhinausbilden begriffen, d. h. sie wäre in die Gegensätze verloren. Eines mit sich in den Gegensätzen muß also das Absolute sein; diese Einheit mit sich, die im Poniren der Gegensätze nie sich selbst verliert, ewig sich erhält, ist allein der absolute Begriff des Absoluten. Diese Einheit aber ist Geist, Selbstbewußtsein.

III. Formaler Beweis des absoluten Princips.

Betrachten wir endlich diesen Begriff des Absoluten rein nach seiner formalen Seite, fragen wir also lediglich nach der Art und Weise, wie Begriffe überhaupt, also auch der des Absoluten entstehe, so muß hier genau unterschieden werden zwischen der philosophischen und unphilosophischen Begriffsbildung. Jene besteht in der reinsten Analysis, deren höchstes Resultat zugleich die Möglichkeit der Synthesis in sich schließt; diese dagegen ist bloße und zwar unvollkommene Analysis ohne die Möglichkeit der Synthesis. Es ist klar, daß nur jene Begriffsbildung die allein wahre ist.

Digitized by Google

Der Begriff ist das Allgemeine, aber nicht bloß als irgend eine Bestimmung der Dinge — so wäre er selbst nur etwas Besonderes — sondern als das Identische in ihnen, hiemit als das Wesen derselben. Das Wesen aber ist setzende Einheit der vielen Bestimmungen. Die wahre Begriffsbildung besteht also in einer völlig reinen Analyse, einer Analyse, die nicht irgend eine concrete Bestimmung, sondern wirklich das Allgemeine erkennt und, auf diesem Punkte angelangt, synthetisch wird. Die unphilosophische Begriffsbildung dagegen ist bloße Analysis, ja sie ist nicht einmal vollendete Analysis. Sie nimmt irgend eine der vielen Bestimmtheiten in den Dingen, welche *da ist*, aber eben deßwegen nicht das *Identische in allen* Bestimmtheiten ist, da sie ja selbst nur *eine* derselben ist. Diese Bestimmtheit setzt sie als das Identische der Dinge. Wie kann also hier von einer möglichen Synthesis des Begriffs, durch welche er organisirend wäre, die Rede sein? Gesetzt aber auch, die unphilosophische Methode der Begriffsbildung setzte ein Identisches in den vielen Bestimmungen, so kommt es sehr darauf an: ob ein Identisches mit dem ausdrücklichen *Bewußtsein* der Forderung genommen wird, daß es synthetisch werden könne, oder nicht. Denn es sind *mehrere* letzte Allgemeinheiten denkbar, je nachdem nämlich dieselben als substantivische oder als prädicative Begriffe genommen werden. Die philosophische Methode kann nur in einer substantivischen Allgemeinheit einen letzten Begriff erkennen, weil nur eine solche einer aprioristischen Synthesis, hiemit der Construction fähig ist; die unphilosophische Methode dagegen *kann* möglicher Weise, weil sie diese Forderung der Synthesis nicht an den Begriff macht oder vielmehr ihrer gar nicht bewußt ist, und, *wenn* sie ihrer eigenen unphilosophischen Natur folgt, so *muß* sie auf einen letzten, rein prädicativen Begriff kommen. — Hiedurch entstehen zwei himmelweit verschiedene Wissenschaften. Nehmen wir die rein unphilosophische Methode, den höchsten Begriff zu bilden, vor, so ist als das allercomplicirteste Wesen der Mensch gegeben. Er ist unter den sichtbaren Wesen allein Geist; Geist folglich kann nach jener Methode der höchste Begriff nicht sein. — Er hat mit einer

Digitized by Google

Classe von Wesen die Seele gemein, aber nur mit Einer Classe, mit anderen nicht; auch seelenhaft also kann der höchste Begriff nicht sein. Mit diesen beiden Classen von Wesen und zudem mit einer weiteren hat er das Leben gemein, aber auch ein Lebendiges darf der höchste Begriff nicht sein; denn noch bleibt eine letzte Classe übrig, mit der der Mensch nichts gemein hat, als daß er ist. Sein also ist hienach der Urbegriff, dieses leere, rein prädicative, nichts vermögende Sein!

Sobald wir dagegen mit dem bestimmten Bewußtsein der reinen Methode der Begriffsbildung an die Bestimmung des Princips gehen, so müssen wir einen ganz anderen Urbegriff gewinnen. Nämlich jene unphilosophische Methode geht völlig oberflächlich von dem Centralen, dem Geiste, durch die Mittelwesen, Seele und Leben, in das völlig Peripherische, das bloße Sein. Das wahre Wissen muß aber in ein noch Centraleres, als selbst der endliche Geist ist, eingehen, um den letzten Begriff zu gewinnen. Durch die peripherische Richtung des Wissens kommen wir auf den allgemeinsten Prädicativbegriff, durch die centrale auf den allgemeinsten Substantivbegriff. Was ist das Allerinnerste und zugleich Allbildende der Welt? Dieß muß schlechterdings die letzte Frage der Philosophie werden. Eigentlich sollten wir, um in der Einheit, als idealer Continuität der Discretion, dieß Centrum des Seienden nachzuweisen, die ganze empirische Welt durchgehen und zeigen, daß sie plastische Dynamis, Seele, Geist sei. Die Metaphysik setzt so, nach der subjectiven Seite ihrer Genesis betrachtet, die ganze Realphilosophie voraus. Hier haben wir es bloß mit der Form des Begriffs zu thun. Nehmen wir diese Form, so ist die Einheit das Einfache selbst, sie ist aber zugleich ein substantivischer Begriff, eben weil sie Alles in sich schließt, nicht an dem Vielen ist. Als dieser substantivische Begriff muß sie nothwendig die reine, aprioriſche, aus sich selbst sich bestimmende Synthesis sein. Wie? dieß haben wir schon bewiesen. Folglich ist sie das alleinige Princip der Philosophie und sie ist dieß auch von der formalen Seite in dem genau bestimmten Sinne, als ein unendliches Selbst, das sich von sich unterscheidet.

Digitized by Google

Hiemit haben wir uns auch bereits gegen den Vorwurf der Anmaßung vertheidigt, welche man in der Construction des Absoluten von jeher hat finden wollen. Diejenigen, welche der Philosophie diesen Vorwurf machen, mögen angeben, worin denn die Philosophie selbst bestehe, wenn nicht darin, daß sie die Möglichkeit des Absoluten aufzeigt. Das gewöhnliche Bewußtsein geht in seinen Beweisen von dem Dasein Gottes bis zur Nothwendigkeit seiner Idee. Damit aber ist noch nicht geholfen. Es sind in dieser Idee, wie sie das populäre Bewußtsein hat, disparate Elemente, deren Synthesis denkbar zu machen ist. Daß sie an sich denkbar sei, glaubt man wohl. Warum sollte sie es nicht auch für uns sein? Sie ist es so sehr, daß ohne sie überhaupt nichts denkbar ist. Denn Gott ist die Idee der Ideen, oder er ist der absolute Begriff selbst, wie wir so eben gesehen haben, deßwegen, weil dieser Begriff die reine Analysis mit der Möglichkeit absoluter Synthesis ist. — Wenn man diesen Begriff faßt, so wird man einsehen, wie von ihm aus die uralte Frage: Wie entsteht aus dem lautern A ein b, c, d, wie ein Vieles, Mannigfaltiges aus dem leeren, unterschiedslosen Eins? zu lösen sei. Diese b, c, d können nicht entstehen durch Emanation, noch auch dürfen sie abgeleitet werden durch einen indirecten Beweis, noch viel weniger darf die Differenz blos vorausgesetzt werden. Diese aber sind unseres Wissens die einzigen Methoden, deren sich die Philosophen bisher bedient haben, um zu der Differenz zu gelangen. Durch Emanation leiteten die Neuplatoniker die Differenz ab, während vor ihnen kein Philosoph an eine solche Ableitung auch nur dachte, aber durch Emanation entsteht kein Anderes in Gott. Böhme, Leibnitz und Schelling, wo er die Differenz anerkannt, bedienten sich des indirecten Beweises. So sagt der erstere: der göttliche Wille wäre sich nicht offenbar, wenn er nur ein einiger wäre (Göttl. Beschaulichkeit §. 10 u. a. and. O.). Leibnitz sagt: opus tamen est, ut Monades habeant aliquas facultates; aliâs nec Entia forent (princ. phil. §. 8.). Was Schelling betrifft, so vergl. z. B. seine Zeitschrift für specul. Physik II. Bd., II. Heft §. 10. Allein solche indirecte Beweise sind gerade an

Digitized by Google

diesem Orte, bei Lösung des höchsten Problems, völlig unstatthaft. Daß eine Differenz sein müsse, das sieht jeder aus der Unstatthaftigkeit des Gegentheils, aber wie sie denkbar sei, das ist allein die Frage. Daß endlich Fichte die Differenz nur vorausgesetzt habe, weiß Jeder; daß aber auch Hegel dasselbe sich erlaubt habe, werde ich seiner Zeit zeigen. Es ist daher keine der bisherigen Lösungen des Grundproblems der Philosophie für gelungen zu halten. Denn es muß gezeigt werden, wie die reine Einheit selbst das Bestimmte hervorbringe. Nein von ihrem Begriffe aus muß auf den des Discreten übergegangen werden, der Beweis ein directer und zwar genetischer sein. Sobald man sich die Probleme der Philosophie in ihrer ganzen Strenge denkt, hat man sie halb gelöst. So auch hier. Wir dürfen nur die beiden Begriffe: reine Einheit und Bestimmtheit vergleichen, und wir werden finden, daß sie nicht so weit auseinandergehen. Denn das Ununterschiedene ist das schlechthin sich Gleiche, das schlechthin sich Gleiche aber ist das Bestimmte. Weil aber die reine Einheit zugleich das Bestimmte nicht ist, geht sie in sich. In sich gehend bestimmt sie sich wieder als bestimmte Einheit und sofort. Hier haben wir die ewige Quelle aller Thätigkeit; denn alle Thätigkeit der Welt ist nur ein Act jener Einheit. Die ewige Oscillation der Weltseele und aller ihrer seelenhaften gewordenen Einheiten ist ein Wechsel zwischen Contraction und Expansion. Wer nicht in dieses Mysterium alles Lebens geblickt, dem bleiben die höchsten und wichtigsten Begriffe der Philosophie ein Räthsel. Aber man bemerke wohl, daß wir in unserer Deduction nur erst von einer Unterscheidung in Gott gesprochen haben! Eben deßwegen haben wir die Bestimmtheit nicht als ein Hervorgehen aus Gott, sondern vielmehr als ein Zusammengehen Gottes mit sich bezeichnet. Es ist weit entfernt, eine Emanation zu sein, vielmehr im eigentlichen Sinne eine Systole, durch welche sich Gott in sich selbst als bestimmte Einheit setzt. Wie könnte sonst die Differenz, wenn sie wirklich ursprünglich durch ein Hervorgehen oder etwas Aehnliches entstünde, eine Gott schlechthin *immanente* bleiben? Umgekehrt wenn Gott die Differenz selbst nicht immanent wäre, wie vermöchte er, Geist, Selbstbewußtsein zu sein?

Digitized by Google

B. Die Idealwelt.

Wir haben in der absoluten Einheit zweierlei unterschieden, ihre Continuität und ihre Discretion, das unbestimmte und das bestimmte Sein. Beide Bestimmungen setzt die absolute Einheit als identisch, diese identische Beziehung ist ihr Selbstbewußtsein.

Allein an sich ist das discrete und das continuirliche Sein Gottes unendlich verschieden. Jenes ist das Endliche, dieses das Unendliche, jenes das Einzelne, dieses das Allgemeine. Die Beziehung, in welcher die absolute Einheit beide als identische umschließt, kann daher nicht ein einfacher Act sein. Vermöge des Abstandes zwischen beiden Elementen Gottes, kann die Identität beider nur als eine intelligible Reihe von Stufen der Ineinsbildung der Discreten in das Continuirliche gesetzt sein, und dieß ist die Ideenwelt in Gott.

Die Ideen sind nichts Anderes, als die verschiedenen Formen der Ineinssetzung der absoluten Continuität und Discretion in der göttlichen Intelligenz. Alles Sein drückt nur einen verschiedenen, jedoch bestimmten Grad der Conjunction beider Elemente Gottes aus. Leben, Seele, Geist sind nichts als solche Bindungen der beiden Urbestimmungen des göttlichen Wesens. In Gott aber hat sich die absolute Einheit und die absolute Differenz beider Elemente ergeben. Folglich muß auch in demselben ewigen Acte, in welchem er sich selbst erkennt, auf ebenso ewige Weise die Ideenwelt gesetzt sein.

Die Continuität ist aber schlechthin identisch mit der absoluten Einheit; sie ist also ebenso unendlich, wie diese. Aber ebenso schlechthin ist in ihm die Discretion. Die absolute Einheit ist ewiges sich Unterscheiden von sich. Folglich sind in Gott absolut die Elemente von allem Seienden gegeben; folglich entsteht in ihm durch dieselbe intellectuelle Rückbildung der Continuität aus dem discreten Sein in sich, durch welche sein ewiges Selbstbewußtsein sich bildet, die vollständige Ideenwelt von allem Seienden, ein absoter intelligibler Kreis alles Möglichen, aller verschiedenen Wesenheiten des Werdenden.

Digitized by Google

C. Die Realwelt.

Die Ideenwelt ist die erste concrete Selbstanschauung und real-ideale Selbsthervorbringung Gottes. In jener hat Gott sein Selbstbewußtsein in der Form der Differenz, in dem idealen Reichthume seines Wesens. Dieß, die reine Continuität der absoluten Einheit mit sich in den Discretionen, ist die Seeligkeit, der ewige Selbstgenuß Gottes. Denn Seeligkeit, Genuß ist überall, wo die discreten Bestimmungen des Seins in der reinen Continuität fließen. Es muß überall, wo jener Genuß sein soll, die Natur sich frei entfalten und doch ungehemmt in sich bleiben, sich vor sich selbst hervorbringen und doch sich nicht verlieren. Die absolute Henade in dem ewigen Reichthume ihres intelligiblen Lebens ist darum die seeligste; denn so groß dieser Reichthum ist, so mächtig ihre Einheit und ihr Sichselbstfinden in den Ideen.

Nichts desto weniger sind die Ideen bloße Wesenheiten. Sie sind noch keine reale Existenzen, sondern bloße intelligible Acte oder unsinnliche Einheiten in dem Verstande der absoluten Einheit. Werden sie real, so entfalten sie sich erst vollkommen, sie erlangen einen eigenen Bildungstrieb, dessen Formen zwar selbst schon ideell in ihnen enthalten sind, aber ohne daß sie schon in ihrer ganzen specifischen Bestimmtheit, völlig entfaltet mitgesetzt wären.

Hiedurch ist eine reelle Differenz des Möglichen und Wirklichen in Gott gesetzt. Damit aber ist der absolute Selbstgenuß der ewigen Einheit nur noch ein relativer. Es entsteht daher im Absoluten nothwendig der Wille, jene Differenz des Möglichen und Wirklichen in sich aufzuheben und somit die ewige Einheit, die erst idealiter, d. h. nur relativ absolute Totalität ist, vollendet, somit realiter als die Fülle ihres Lebens zu setzen. Das ist der Wille zur Schöpfung, der hienach so ewig ist, als Gott selbst.

Der Wille Gottes zur Schöpfung kann nicht anders begriffen werden, denn als der Wille, die Continuität der absoluten Einheit reell in die ganze Breite der Discretion auszubilden, damit so Gott in der Vollständigkeit seiner Natur vorhanden sei, oder damit er sich selbst schlechthin in der Wirklichkeit alles Möglichen

Digitized by Google

anschaue und empfinde. Der Endzweck derselben ist daher, daß die in die Discretion dahin gegebenen Ideen selbst lebendige, reale Einheiten werden, aus der Discretion aber sich zurückbilden in die ewige Einheit, und begeistet in ihm fortleben, damit Gott als absolute, unendlich seelenvolle Henade existire.

Es wäre daher ein Mißverständniß unserer Lehre, wenn man dieselbe dahin verstehen wollte, als setzten wir die Schöpfung lediglich nur als einen intellectuellen Vorgang. In Gott als Geist ist allerdings nothwendig das Erste die Intelligenz. Diejenigen, welche ihn nur als Substanz zu denken vermögen, können als das primum movens der Schöpfung lediglich sein blindes Wesen setzen; uns ist dieses movens seine, aber wesentliche Intelligenz, der Drang, sich vollständig offenbar zu werden. Allein dieser intellectuelle Vorgang, durch welchen die Schöpfung zu begreifen ist, ist zugleich eine reale Vollendung der Natur Gottes. Er ist die vollständige Begeistung seiner Substanz, eine Begeistung, welche zugleich ihre absolute Entfaltung ist. Es ist daher die Schöpfung eine wirkliche Evolution Gottes und das Wollen der Welt ein Selbstwollen Gottes in der ganzen Realität seines Seins. Darum ist die Schöpfung zugleich ein Act der Intelligenz, des Willens und des Wesens Gottes.

Also vermöchten wir den Willen Gottes zur Schöpfung nicht zu begreifen, wenn wir Gott nur als einen endlichen, nicht als unendlichen Geist dächten. Der endliche Geist projicirt sein Selbstbewußtsein ebenfalls, aber das Werk, in welchem er es projicirt, ist ein fremdes. In Gott kann diese Trennung nicht Statt finden, sondern die Einheiten, in welchen er sein Selbstbewußtsein projicirt, sind vielmehr sein eigenes Leben fort und fort, sind und bleiben seine eigene immanente Natur, seine nun beseelte und gegliederte Organisation.

Dieß ist die einzige Art und Weise, wie das ewige Actuellsein Gottes und seine Evolution sich vereinigen lassen. Wir werden in dieser Beziehung die Systeme in den heftigsten Gegensätzen sich bewegen sehen; wir werden finden, daß die einen das ewige Actuellsein Gottes setzen, ohne die Successivität desselben

Digitized by Google

in der Welt und die realen Widersprüche der letzteren aus Gott begreiflich machen zu können, daß die anderen dagegen die Successivität schlechthin als das Wesen Gottes bestimmen, ihn also als den Proceß selbst denken, ohne ein bewegendes Selbst dieses Processes oder die ewige Resleribilität Gottes zu erkennen. Wir erkennen die potenzlose, rein actuelle Geistigkeit als das Anfängliche, setzen aber eben deßwegen ihre Leibwerdung durch reale Organisation als ihre ewige und nothwendige Selbstentfaltung, als Evolution ihres Wesens, und diese Entfaltung hinwiederum ist uns, wie sich später zeigen wird, ebenso ein hinausgehender, als ein hineingehender Proceß, wieder also selbst ein Gedoppeltes, Ausbreitung und Sichsetzen Gottes als centralen Selbstes. Das, was von Ewigkeit Gottes Wesen ist, actuelles Sein in sich und Werden, Act und Bewegung, das ist er in Allem in jedem Momente, indem er in Allem evolutionär und revolutionär, Aus- und Einkehr ist.

II. Kritischer Theil.

1) Die Hegel'sche Lehre.

Dasjenige Princip der Philosophie, welches wir für das allein zureichende erkennen und nachzuweisen gesucht haben, ist von dem Hegelschen Systeme — wenigstens dem Wortlaute nach — anerkannt worden und mußte dieß, weil jenes System die wichtige Bedeutung in der Geschichte der Philosophie hat, den Pantheismus in die Form des absoluten Idealismus erhoben zu haben. Das Hegelsche System ist unter den Systemen des Pantheismus das ausgebildetste, lebensvollste, es ist durch und durch Idealismus, der aber eben deßwegen seinem Wortlaute nach mehr besagt, als er streng genommen sagen kann. Hegel vollendet die Systeme des pantheistischen Idealismus schon dadurch, daß er bis zu der letzten Abstraction, die er als solche anerkennt, zurückgeht, und sie bis zu dem reichsten Inhalt, den die Idee irgend sich geben kann, von Stufe zu Stufe sich vertiefen läßt. Während die Begriffe, welche die früheren germanischen Philosophen an die Spitze ihrer Systeme gestellt und welche sie als das Absolute bestimmt haben,

Digitized by Google

die Substanz, das Ich, die Identität des Realen und Idealen, solche Einheiten sind, welche eine Vielheit von Bestimmungen in sich schließen und daher selbst der logischen Ableitung bedürfen, so beginnt dagegen Hegel mit dem abstracten Begriffe, dem des Seins, führt ihn in seiner Logik durch die Kategorie des Wesens bis zur Idee, als der Einheit des Begriffs und der Objectivität durch, und läßt ihn in der Realphilosophie endlich bis zu dem höchsten Begriffe Gottes, dem des absoluten Geistes, sich vertiefen. In der Naturphilosophie nämlich wird die Idee begriffen als sich zunächst äußerlich in Raum und Zeit anschauend, aber immer tiefer aus dieser Aeußerlichkeit in sich zurückgehend, sich in sich reflectirend, bis sie im Thiere empfindende Seele wird. In der Philosophie des Geistes endlich gewinnt der logische, allgemeine Begriff, welcher in der Natur sich entäußert hat, sein unendliches Sein in sich, er kehrt in sich selbst wahrhaft zurück und wird so Geist. Dieser ist wieder im Einzelnen erst auf subjective, im Staate auf objective Weise da, bis er in Kunst, Religion und im reinen Wissen als absoluter Geist, als unendlich sich wissende und anschauende Idee sich actualisirt, und in diesem letzten Stadium, dem absoluten Wissen in seinen Anfang, das logische Element, zurückkehrt, um so als ein in sich geschlossener Kreis von Kreisen zu existiren. Bringt Hegel hierin schon, ihrer Form nach, die wahrhaft philosophische Erkenntniß des Absoluten *insofern* durch die Dialektik seines ganzen Systems zum Bewußtsein, als er nicht ein schon von Anfang an inhaltsvolles, sondern ein reines Wissen als das erste setzt, welches erst durch sich selbst den reichen Gehalt des religiösen Bewußtseins sich geben und logisch gewinnen muß, so hat er zugleich den pantheistischen Idealismus in die absoluteste Form, deren er fähig ist, auch seinem Gehalte nach erhoben, indem er nicht nur die Natur und alles Sein als bloße Form der Selbstanschauung eines Ideellen, des Begriffs, setzt, sondern auch, während Schelling in seiner früheren Philosophie den Geist als eine bloß relative, hiemit nur endliche Form der absoluten Totalität, des Gleichgewichts des Idealen und Realen, setzt, den Geist als das allein wahre Absolute bestimmt, welches

Digitized by Google

zugleich das Resultat und die Wahrheit der Natur ist. Denn der Fortgang der Idee von dem abstracten Begriff des Seins bis zu dem unendlich reichen des absoluten Geistes hat in dem Systeme Hegels den Sinn, daß der folgende Begriff, welcher logisch sich als Resultat der Dialektik des vorangehenden ergibt, in Wirklichkeit, weil er den vorangehenden als Moment enthält, Grund desselben als seiner bloßen Voraussetzung ist, und die Definition Gottes als des absoluten Geistes, welche sich am Schlusse der Philosophie ergibt, ist vielmehr die allein wahre und adäquate. Gott ist absoluter Geist, und die Natur nur ein Gesetztes, ein Moment in Gott als dem absoluten Geiste, der unendlichen, Alles in sich schließenden Totalität, welche ebenso vor, als nach der Natur, ihr Zweck und Grund ist. (Bd. 7. S. 695). Idealistischer kann eine Philosophie, wenn wir dem Wortlaute nach urtheilen, nicht sein. Der Fichte'sche und frühere Schelling'sche Idealismus sind in dem Systeme Hegels zur absoluten Form vereinigt. Die Substanz Schellings ist das geworden, was Prinzip des formalistischen Idealismus war, Ich, Subject, und es ist so geleistet, was schon in Schellings Philosophie durchleuchtete, was sie aber nicht leistete, weil sie immer wieder in die substanzielle Anschauung der bloßen Identität alles Seienden zurückfiel und das Ideale nur als die eine Hälfte, statt selbst als das Ganze setzte; geleistet sage ich, ist, was Ziel alles Idealismus sein muß, die Substanz als Subject, als unendlichen Geist zu begreifen.

Allein so sehr das Hegelsche System seine idealistische Tiefe, die Fülle der Anschauung und die Einheit seiner in sich zurückkreisenden Organisation nur durch die Behauptung hat, daß die früheren Stufen der logischen Idee von ihrem abstracten Anfang bis hinauf zum absoluten Geiste nicht vernichtet, sondern zuletzt in dem Begriffe des absoluten Geistes nur aufgehoben werden, welcher vielmehr Grund der Natur, sie, um sich anzuschauen, sich voraussetzende und als Moment in sich erhaltende, unendliche Subjectivität sei; so ist ihm dieser absolute Geist doch nur der menschliche, in letzter Beziehung nur der des Philosophen, welcher die Natur begreift. Im philosophischen Wissen,

Digitized by Google

der letzten Stufe des Weltprocesses, ist Gott absolutes Selbstbewußtsein, an sich ist und bleibt er das Abstractum der Allgemeinheit, die wohl Subjectivitäten hervorbringen soll, an sich aber selbstlos ist. Daß dieß der Sinn Hegels sei, ist nach den gepflogenen Debatten völlig überflüssig noch beweisen zu wollen. Statt vieler Stellen nur die Eine, schlagende! Im 7ten Bande der Gesammtwerke, S. 695 heißt es: „Als der Zweck der Natur ist der Geist vor ihr, sie ist aus ihm hervorgegangen: jedoch nicht empirisch (!), sondern so, daß er in ihr, die er sich voraussetzt, immer schon enthalten ist. Aber — seine unendliche Freiheit läßt sie frei und stellt das Thun der Idee gegen sie als eine innere Nothwendigkeit an ihr vor, wie ein freier Mensch der Welt sicher ist, daß sein Thun ihre Thätigkeit ist. Der Geist also, zunächst selbst aus dem Unmittelbaren herkommend, dann aber abstract sich fassend, will sich selbst befreien, als die Natur aus sich herausbildend; dieß Thun des Geistes ist die Philosophie." Aus diesem verworrenen Gerede, nach welchem der Geist in der Natur, die er sich voraussetzt, nur enthalten sein, ursprünglich eine so unendliche Freiheit gegen die Natur haben soll, daß er sie frei entläßt, und doch erst, weil er zunächst (er, der jene unendliche Freiheit gegen die Natur hat!) aus dem Sinnlichen herkommt, im Philosophen sich befreien muß, indem er die Natur wissend reproducirt, aus diesem Durcheinander von Begriffen geht wenigstens so viel hervor, daß das Absolute im Sinne Hegels absoluter Geist in letzter Beziehung einzig im philosophischen Wissen ist.

Fassen wir das Hegelsche Princip in diesem seinem bestimmten Sinne, so entsteht die entscheidende Frage: Genügt es, um von ihm aus das Sein zu erklären? Wir haben vor Allem an diesem Systeme als einen Vorzug die Einheit herausgehoben, welche es dadurch habe, daß der abstracte Begriff in einen reicheren Begriff, dieser wieder in einen inhaltsvolleren zurückgehe, bis sie alle in der Art in der Idee des absoluten Geistes sich zusammennehmen, daß dieser als Grund aller vorangehenden Stufen des Begriffs sich bestimmt, die vorangehenden Stufen aber als seine bloßen Momente erscheinen. Schärfer aufgefaßt ist gerade diese Methode

Digitized by Google

es, durch deren Anwendung das System der Grundeinheit, oder, was dasselbe ist, des Princips entbehrt. Wie kann denn das metaphysische Princip, aus dem Alles geworden, wieder Moment eines Andern werden? Als Moment ist es bloße Bestimmung einer Einheit; es ist subsicirt, und diese tiefere Einheit ist das Subject. Das metaphysische Princip aber — wohl zu unterscheiden von dem Anfang der Philosophie, der ein bloß subjectiver Ausgangspunkt sein kann — muß schlechterdings, weil es Princip, weil es Grundbegriff ist, auch die in allem Folgenden herrschende Einheit sein und bleiben. Das sollte man wahrhaftig nicht erst zu beweisen brauchen. Der bloße propädeutische Anfang der Philosophie kann und muß sich aufheben; denn er kann nur das Unmittelbare sein, das Unmittelbare aber ist ein Gesetztes, und das Gesetzte muß in seinen Grund zurückgehen. Der metaphysische Anfang aber oder das Princip der Philosophie kann nie sich aufheben, eben weil er Alles setzt. Das Princip kann sich bereichern, es muß dieß sogar, so nothwendig das Ideale Realität wird; aber in allem Inhalt, welchen das Princip setzt, — und aller Inhalt muß vom Princip gesetzt sein, weil es Princip ist — muß es sich selbst erhalten, es muß im Gesetzten bei sich selbst oder es muß Subject bleiben, ohne je in alle Ewigkeit Prädicat werden zu können. Das metaphysische Princip ist das Absolute und auch in der Hegel'schen Metaphysik hat es diese Bestimmung. Aber schon das Wesen entthront das Sein; es setzt es ab und zwar herab zu einem bloßen Sein, ja noch mehr vernichtet es; denn der Schein hat seine Nichtigkeit im Wesen. So ergeht es aber auch dem Wesen durch den Begriff und sofort. Eine solche Entthronung der Götter durch ihre Söhne hat man wohl in der Mythologie erlebt. Dieser Mythologie kann man dieß auch gut halten; denn entsprungen aus einer in das Mannichfaltige der Welt versenkten und ihre ethischen Mächte personificirenden Phantasie, vermochte sie die höchste Einheit nicht zu denken, welche über Alles herrscht und in Allem nicht bloß als εἱμαρμένη, vielmehr affirmativ sich erhält. Diese Einheit zu begreifen, hat aber bisher gerade als Unterschied des Philosophirens vom Mythisiren

Digitized by Google

gegolten, und kein einziges System, nicht nur jene, welche das absolute Princip sogleich als sich selbst denkendes Subject, wie das des Plato, Aristoteles, Zeno, Leibnitz, sondern selbst jene nicht, welche es abstract bestimmen, haben es wieder zu einem Moment oder gar zu einem nichtigen Schein depotenzirt. Sie alle haben ihren Grundbegriff festgehalten; er ist ihnen sämmtlich geblieben in allen weiteren Bestimmungen, welche sie aus ihm ableiteten. Nur eine falsche, und, wie wir sogleich sehen werden, nihilistische, im Grunde sophistische Dialektik konnte so sehr alle Regeln des Philosophirens vergessen, daß sie ihren Urbegriff, der nichts Geringeres als das Absolute in seinem reinen Wesen sein soll, wieder in eine leere Bestimmung, in das Aermlichste, was man sagen könne, wie Hegel sonst das Sein bezeichnet, verwandelte.

Der Raum gestattet uns nicht, alle Irrgänge darzustellen, durch welche Hegel in seiner Logik den Fortgang vom Sein aus zu concreteren Begriffen gewinnen will. Auch sonst sind dieselben dargestellt worden, und wir wenden uns daher zu dem Hauptprobleme, welches jeder, das Absolute an sich nicht als Geist, nicht als Subject, sondern als ein Abstractum setzender Pantheismus, hiemit auch der Hegel'sche zu lösen hat und von dessen Lösung die Wahrheit des Systems selbst abhängt, nämlich zu der Frage: wie ist das Lebendige, Beseelte, vollends wie ist der Geist geworden? Hier ist nur eines von beiden möglich, entweder jene höheren Seinsformen sind *zeitlich entstanden* oder sie sind *ewig*. Sind sie zeitlich entstanden, so ist ein Vierfaches und nur ein solches denkbar: sie sind entstanden entweder aus der logischen, an und für sich selbstlosen Idee, oder aus dem Geiste als dem absoluten Prius oder aus dem Chaos, das noch ungeschieden die verschiedensten Lebenskeime enthielt, oder endlich schlechtweg aus der Materie. Nach allen diesen genau bestimmten Weisen der Lösung jenes Problems muß einmal das Hegelsche System geprüft werden, um völlig über seine Wahrheit entscheiden zu können. Hegel gibt wenigstens von den tellurischen Formen des Lebens zu — und er kann nicht anders —, daß sie eine zeitliche Entstehung gehabt haben. Die Geschichte, sagt er (B. 7,

Digitized by Google

Abth. I, S. 437), ist früher in die Erde gefallen, jetzt aber ist sie zur Ruhe gekommen: ein Leben, das, in sich selbst gährend, die Zeit an ihm hatte; der Erdgeist, der noch nicht zur Entgegensetzung gekommen, — die Bewegung und Träume eines Schlafenden, bis er erwacht und im Menschen sein Selbstbewußtsein gefunden, und sich also als ruhige Gestaltung gegenübergetreten. Es ist uns dieß genug. Gibt Hegel nur von den tellurischen Formen des Lebens und Geistes eine zeitliche Entstehung, also eine Zeit zu, in der sie nicht waren, und eine solche, in der sie wurden, — so muß er auch ihre Genesis begreiflich machen, und diese Deduction wird in Hegels System sogar, obgleich schon hier der Widerspruch einer solchen Annahme unmittelbar in die Augen springt, den Werth einer allgemeinen Deduction alles organischen, psychischen und geistigen Lebens haben, weil Hegels System nur eine tellurische Form desselben kennt. Dasjenige Erklärungsprincip, auf welches zunächst das System führt, ist die logische Idee. „Indem", sagt er (Log. Th. II. S. 353), „die (logische) Idee sich als absolute Einheit des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des Seins zusammennimmt, so ist sie als die Totalität in dieser Form — Natur. Diese Bestimmung ist aber nicht ein Gewordensein oder Uebergang. Die reine Idee, in welcher die Realität des Begriffs selbst zum Begriffe erhoben ist, ist vielmehr absolute Befreiung, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebenso sehr gesetzt und der Begriff ist; in dieser Freiheit findet daher kein Uebergang statt, das einfachste Sein, zu dem sich die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig, und ist der in seiner Bestimmung bei sich bleibende Begriff. Das Uebergehen ist daher hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst frei entläßt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend. Um dieser Freiheit willen ist die Form ihrer Bestimmtheit ebenso schlechthin frei — die absolut für sich selbst ohne Subjectivität seiende Aeußerlichkeit des Raums und der Zeit." Diese Stelle kann nicht den Sinn haben, daß unser subjectives Erkennen, nachdem es den logischen Proceß durchlaufen, eine Tiefe gewonnen habe, bei welcher ihm die Na-

Digitized by Google

tur durchsichtig sei, der Geist in ihr nur sich selbst wisse. Ein solches Sichwissen der Idee in der Natur entsteht erst am Schlusse (vgl. B. 7, S. 696), nicht am Anfang der Naturphilosophie. Hier soll die Idee als etwas schlechthin Objectives gefaßt werden. Zwar schimmert jene subjective Auffassung der Idee in der angef. Stelle der Logik S. 352 durch, wenn es heißt: „Weil die reine Idee des Erkennens insofern (sie nehmlich logisch ist) in die Subjectivität eingeschlossen ist, ist sie der Trieb, diese aufzuheben, und die reine Wahrheit wird als letztes Resultat auch der Anfang einer andern Sphäre (der Natur) und Wissenschaft." Allein dieß ist nur eine der vielen Begriffsverwirrungen, der tausend Unterschiebungen und Verwechslungen völlig heterogener Gedanken, von welchen das Hegel'sche System voll ist. Wenn Raum und Zeit entstehen durch die Form der Selbstbestimmung der Idee, so muß sie wahrlich als eine objective Macht gedacht werden. Aber wie ist dieß denkbar? Wie kann die Idee etwas Objectives sein, welche durch die völlig subjectiven Reflexionsbestimmungen des Wesens, einer fingirten Möglichkeit im Unterschiede von der Wirklichkeit und dgl., vollends durch die subjective Logik hindurch geführt wird? Kann dieß ihr ewiger, an und für sich seiender Lebensproceß sein, welcher idealiter der Natur vorangeht und durch welchen sie in ihrer Fülle jene Sicherheit und Selbstgewißheit erlangt, mit der sie frei die Natur entläßt? Doch dieß zugegeben, das Allgemeine habe jene unendliche Lebensfülle, jenen Reichthum von abstracten Begriffen in sich, welchen Hegels Logik entwickelt und vermöge dessen es schlechthin nichts ihr Fremdartiges in der Realität gibt, diese vielmehr ihr ganz durchsichtig ist, wie kann sie denn nun die Natur schaffen? Es ist schon zugegeben, daß die tellurischen Formen der Organisation des Lebens und des Geistes einen zeitlichen Anfang hatten. Denken wir uns, die Erde sei in jenem primitiven Zustande, in welchem sie Nichts war, als eine Aetherkugel. Wie, woher kommt nun jene erfüllte logische Idee hinzu, um in der Kugel die verschiedenen chemischen Stoffe zu scheiden, sie als Granitmassen niederzuschlagen und das Lebendige hervorgehen zu lassen? Ist jene reiche Idee etwas von jener

Digitized by Google

Aetherkugel selbst Verschiedenes, so kann sie kein Abstractum sein; dann muß sie etwas in sich selbst und für sich selbst Seiendes, d. i. Subjectivität an und für sich sein. Das ist sie aber nicht nach dem Geiste des Systems. Sie muß daher etwas mit dem Aether selbst schlechtweg Identisches gewesen sein; dann war sie ursprünglich nicht die unendlich erfüllte, alle Wahrheit ideell in sich tragende Macht, welche ihrer selbst sicher die Welt entläßt, sondern sie war dann nur die ganz einfache Kraft der einfachsten Materie. Das einzig Vernünftige, was man vom Hegel'schen Standpunkte aus noch sagen könnte, um die tellurischen Bildungen genetisch zu erklären, wäre, daß eben jene Aetherkugel schon eine in sich zurückgehende Einheit selbst sei, die, indem sie immer reiner sich in sich reflectire, die Lebensformen bis hinauf zum Geiste bilde oder sie selbst werde. Allein diese Reflexion des Aethers selbst kann schlechterdings nur als Act eines Subjects begriffen werden; die Materie an sich, also selbst die reinste, strebt nur nach Ausdehnung; die Verneinung der Ausdehnung selbst ist Act eines Anderen, als der Materie, also auch hier des Aethers. Als diese Subjectivität setzt daher Hegel die logische Idee auch hier am Schlusse, wie früher am Anfange seiner Logik. Aber als solche setzt er sie nur durch Hypostasirung derselben; ja der Nerv seiner Deduction der Natur beruht auf einer Subjectivirung der in Wahrheit subjectlosen Idee. Denn derjenige Begriff, auf welchem der ganze Versuch einer Ableitung der Natur aus der logischen Idee beruht, ist der, daß sie sie, ihrer absolut sicher, sich selbst entlasse, oder (B. 6. §. 244) gar, daß die Idee anschaut, daß sie sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit als ihren Wiederschein zu entlassen. Dieß sind aber offenbar Bestimmungen, welche nur einem Subjecte zukommen; sie beweisen eben damit nur die unumgängliche Nothwendigkeit, welcher auch Hegel unwillkührlich bei aller Abstraction seines Princips sich nicht zu entwinden vermochte, das Princip doch als das schöpferische Selbst einer Welt zu denken, welche in allen ihren Sphären eine sich selbst concret anschauende Intelligenz offenbart. Es kann daher Hegeln nur zum Verdienste angerechnet werden, wenn

Digitized by Google

er sogar so weit geht, die Undenkbarkeit davon, daß die abstracte metaphysische Idee die Natur geschaffen habe, einzugestehen und den Geist als Princip derselben anzuerkennen. Dieß thut er in der schon citirten, höchst merkwürdigen Stelle (B. 7. Abth. 1. S. 695): „der Geist ist ebenso vor als nach der Natur, nicht blos die metaphysische Idee derselben. Als Zweck der Natur ist er vor ihr; sie ist aus ihm hervorgegangen." Hiemit setzt Hegel mit ausdrücklicher Ausschließung der metaphysischen Idee den Geist als Princip der Natur und geht ebendamit zu dem zweiten möglichen Erklärungsgrund der Welt über. Allein ebendamit stürzt er im Grunde sein ganzes philosophisches Gebäude um, und eben das Gefühl hievon war es, was Hegel bestimmte, sogleich jene Worte, in welchen er seiner ganzen Philosophie das Urtheil gesprochen, wieder zurückzunehmen. Die Natur ist aus dem Geiste hervorgegangen; jedoch, setzt er hinzu, nicht empirisch, sondern so, daß er in ihr, die er sich voraussetzt, immer schon enthalten ist. Wir wollen hier absehen von der Sophisterei, mit welcher Hegel, um ein, den Geist wirklich als Grund der Natur begreifendes System desto leichter zu widerlegen, ihm die absurde Meinung unterlegt, welche keinem Systeme so fremd sein muß, als eben jenem, als habe der Geist auf empirische, d. i. sinnlich wahrnehmbare Weise die Natur geschaffen. Wir fragen, was es heiße: der Geist sei immer schon in der Natur enthalten? Der Sinn kann der dreifache sein: entweder, die metaphysische Idee der niederen Organisationsstufen sei an sich schon die des Geistes, oder diese Organisationsstufen selbst seien der Grund des Geistes, das Unorganische verwandle sich in ein Organisches, dieses in ein Beseeltes und das Beseelte werde zuletzt Geist, oder endlich in der ursprünglichen Natur seien außer den Keimen des Pflanzlichen, Thierischen auch besondere materielle, in hohem Grade der Sensibilität fähige, vielleicht selbst schon sensible Elemente in einander, also als Chaos gewesen und ihre Scheidung sei die Schöpfung der Welt. Die erste Annahme hatte Hegel kurz zuvor verworfen; die zweite bestreitet Hegel ausdrücklich S. 440 seiner Naturphilosophie, wo er sagt: „Der Mensch hat sich nicht aus

Digitized by Google

dem Thiere herausgebildet, noch das Thier aus der Pflanze; jedes ist auf einmal ganz, was es ist." Folglich bleibt nur die dritte Annahme, die Hypothese eines mit allen möglichen Lebenskeimen geschwängerten Chaos übrig, und dieses ist es, was wenigstens der Vorgänger Hegels, Schelling, zu lehren scheint, wenn er in der Zeitschrift für spekulat. Phys. II. 2. S. 120 sagt: „Die Erde selbst wird Thier und Pflanze, und es ist eben die zu Thier und Pflanze gewordene Erde, die wir jetzt in den Organisationen erblicken. Nicht als ob wir uns vorstellten, das Organische habe sich überhaupt aus dem Unorganischen gebildet, da wir doch dieses gar nicht zugeben, und also freilich die Organisation nicht entstanden, sondern von Anbeginn, wenigstens potentia, gegenwärtig denken. Die jetzt vor uns liegende unorganisch wirkende Materie ist freilich nicht die, woraus Thiere und Pflanzen geworden sind, denn sie ist vielmehr dasjenige von der Erde, was nicht Thier und Pflanze werden konnte, also das Residuum der organischen Metamorphose." Einen solchen Zustand der Erde aber, in welchem die verschiedenartigen Lebenskeime noch ungeschieden, gährend, in einander lagen und wirkten, leugnet Hegel auf's Entschiedenste. „Man stellt", sagt er Naturphil. S. 439, „die Production des Lebendigen als eine Revolution aus dem Chaos dar, wo das vegetabilische und animalische Leben, das Organische und Unorganische in Einer Einheit gewesen seien. Das ist aber eine Vorstellung der leeren Einbildungskraft. Das Natürliche, Lebendige ist nicht gemengt, kein Vermischen aller Formen, wie in Arabesken. Die Natur hat wesentlich Verstand. Wenn also auch die Erde in einem Zustande war, wo sie kein Lebendiges hatte, nur den chemischen Proceß u. s. w.; so ist doch, sobald der Blitz des Lebendigen in die Materie einschlägt, sogleich ein bestimmtes, vollständiges Gebilde da, wie Minerva aus Jupiters Haupte bewaffnet springt." Wir können das Vollgewicht dieses Grundes nicht in Abrede stellen. Abgesehen davon, daß jene Erklärung eine bloße Diallele ist, das zu Erklärende, die besonderen Lebensstufen, schon als besondere Materien voraussetzt, hienach das Problem nur weiter zurückschiebt, nicht aber selbst seinem letzten Grunde nach

Digitized by Google

löst, so spricht gegen sie die specifische Bestimmtheit des Organischen, Seelenhaften und Geistigen, vermöge deren sie in sich bestimmte Totalitäten und, obwohl durch ihre Vorstufen bedingt, doch schlechthin aus sich und mit Einem Male sind, sobald sie einmal werden. Nur konnte Hegel in Wahrheit jene Einwendung nicht machen, so wenig, als er in Wahrheit jenes Haupt Jupiters erkannt hat, aus welchem die Minerva, die vernünftige Seele der Natur, entsprungen. Einen Verstand, aus welchem er die verschiedenen Lebensformen als specifische, in sich bestimmte Totalitäten erklärt, gibt es nicht ohne ein Verständiges; man kann ihn hypostasiren, personificiren, aber der Verstand, welcher alles Mythische abgestreift hat, muß auch das Mythisiren der Philosophie erkennen und aufheben. Strauß hat die Menschenbildung schlechtweg aus der Materie, der vierten unter den möglichen Hypothesen, zu erklären versucht. Das, was Schelling in der angef. Stelle noch leugnet, die Entstehung des Organischen aus der unorganischen Materie ist seine ausdrückliche Behauptung. Er beruft sich zu diesem Behufe auf die fortwährende generatio aequivoca einiger der niedersten Thierarten und, indem er sie als das verschwindende Nachzittern einer Bewegung betrachtet, deren gewaltigen Anfängen alles organische Leben, hiemit auch das des Menschen, seine Entstehung verdankt, ist ihm die erste Menschenbildung nur ein natürlicher Proceß, das Ergebniß des Zusammentreffens gewisser physikalischer Bedingungen (die christl. Glaubensl. S. 683 — 685). Strauß sind also die neuesten Untersuchungen über Infusorien unbekannt, er weiß nicht, daß sie auf das Bestimmteste die Fortpflanzung der mikroskopischen Thierwelt theils durch Ableger, theils durch Samenbildung, immer also durch die generatio univoca nachgewiesen haben. Er verkennt zugleich die specifische Differenz des organischen, vollends des psychischen und geistigen Lebens von der Dynamis der Materie, eine Differenz, vermöge der es seinen Grund nie in der letzteren haben kann. Nichtsdestoweniger müssen wir in der Ansicht von Strauß die äußerste, strengste Consequenz des Systems erkennen. Strauß ist in der Hegel'schen Schule dasselbe, was

Digitized by Google

Oken in der Schelling'schen; beide sind consequente Denker, welche folgern, was in dem Princip, wenn es ohne Nebel, klar gedacht wird, schlechterdings liegt, und so treffen beide hier, wo ihre Untersuchung denselben Gegenstand zum Objecte hat, in demselben materialistischen Resultate zusammen. Die beiden großen Urheber des substanziellen und des absoluten Idealismus mit ihrem reichen Geiste, ihrem genialen Blick in die Schöpfung konnten sich nicht dazu entschließen, was Schülern von einer verständigen Richtung eher möglich ist, die Menschenbildung als Resultat einer gewissen Mischung der Stoffe unter gewissen Verhältnissen der Temperatur, der Electricität, des Galvanismus u. s. f. (Strauß a. a. O.) zu betrachten. Allein weil der erste Zustand der Erde doch ein unorganischer gewesen sein muß, weil sodann der schlechtweg immanente Pantheismus nur aus der der Erde immanenten Kraft, also hier den physikalischen Agentien, Alles ableiten darf, was auf der Erde sich weiter entwickelte, jene unorganische Kraft aber kein anschauendes Princip, keine mit dem Reichthume der Logik erfüllte Idee, sondern eben nur dieses ganz äußerliche, unmittelbar *sinnliche* Idee*elle* ist, so muß der schlechtweg immanente Pantheismus in seiner reinen Consequenz zum Materialismus führen. Das Sophisma, auf welchem dieser beruht, ist zwar das allerplatteste: post hoc, ergo propter hoc, allein es ist unvermeidlich auf einem Standpunkte, welcher kein anderes propter kennt, als jenes hoc. Mit Einem Worte, jenes anschauende Princip Schellings, und jene absolut erfüllte Idee Hegels, welche in idealer Präexistenz schon den ganzen Reichthum des organischen, psychischen, geistigen Lebens enthält und diesen, ihrer selbst sicher, nur zu entlassen braucht, sind eine Art Mittelwesen zwischen einer wirklichen Subjectivität und zwischen einer bloßen Naturkraft, für sich haltungslose Hypostasen, welche entweder zu einem realistischen Idealismus oder einem materialistischen Naturalismus führen müssen.

Wenn wir nun nach dem Bisherigen Hegel zwischen entgegengesetzten Antworten auf jene Grundfrage: wie ist Leben, Seele, Geist geworden, schwanken und ihn zu keiner Entscheidung kommen sehen, so bleibt ihm noch Ein Ausweg übrig, um dieses Pro-

Digitized by Google

blem nicht sowohl zu lösen, sondern zu — umgehen, nehmlich die Behauptung, sie seien überhaupt nicht geworden und die Aufgabe der Philosophie sei daher nicht, die Bedingungen ihres Werdens, sondern nur das, sie als einmal vorhandene Formen, als nothwendige Glieder des Einen Vernunftorganismus zu begreifen, also nur die logische Stelle auszumitteln, welche die Begriffe derselben — abgesehen von aller ihrer empirischen und zeitlichen Genesis — im Systeme einnehmen. Zu dieser Beantwortung jenes Problems neigt sich Hegel — freilich, nachdem er sich mit demselben in offenbarer Verlegenheit herumgeschlagen — auf's Entschiedenste hin, ja seine ganze Naturphilosophie beruht auf dieser Auffassung jener Lebensformen als einmal da seiender Potenzen des Totalorganismus, einer Auffassung, bei welcher er ihre Begriffe nur bestimmt, sie nicht deducirt. S. 26 seiner Naturphilosophie sagt er: „Bei der Frage, ob die Welt, die Natur in ihrer Endlichkeit, einen Anfang in der Zeit habe oder nicht, hat man die Welt oder die Natur überhaupt vor der Vorstellung, d. i. das Allgemeine; und das wahrhaft Allgemeine ist die Idee, von der schon gesagt worden, daß sie ewig. Das Endliche ist zeitlich. Die Philosophie aber ist zeitloses Begreifen, auch der Zeit und aller Dinge überhaupt, nach ihrer ewigen Bestimmung." Wohl, wenn Hegel in seiner Naturphilosophie nur nicht diese tellurischen Formen des Lebens begreifen wollte! In dem bezeichneten §. sucht er die Frage nach dem Ursprunge des Lebens abzuweisen, weil die Natur im Allgemeinen ewig sei. Dieß ist sie gewiß. Aber Hegel findet ja eine lebendige, beseelte und begeistete Natur nur auf Erden, und diese Formen des Seins sind offenbar entstanden, mit ihrem bloßen Begreifen ist es da nicht abgethan. Aber selbst von ihnen will Hegel nur jenes zeitlose Begreifen statuiren. „Zu bestimmen", sagt er S. 439, „wie es vor vielen Millionen Jahren (auf der Erde) gewesen ist, ist nicht das Interessante; sondern das Interessante beschränkt sich auf das, was da ist, — auf dieses System der unterschiedenen Gebilde." Darum stellt Hegel, allen geologischen Untersuchungen zum Trotz, es sogar als etwas Problematisches

Digitized by Google

dar, ob sie nur entstanden seien. „Wenn", sagt er S. 440, dieses Wenn selbst betonend, „also auch die Erde in einem Zustande war, wo sie kein Lebendiges hatte, nur den chemischen Proceß u. s. w." Wenn wir auch an die Philosophie die Forderung nicht stellen, sie solle eine empirisch genetische, also geognostische Construction der Erde liefern, wenn auch die philosophische Construction wesentlich eine logische bleiben muß, so muß sie doch wirklich eine Construction oder eine genetische Deduction sein, und darf sich nicht in eine bloße logische Beschreibung verwandeln. Wird freilich dieß der Philosophie zugestanden, dann hätte Hegel gewonnen Spiel, dann könnte er, indem er die tellurischen Lebensformen als die allein seienden, ewigen, allgemeinen voraussetzen dürfte, das System des Tellurismus an die Stelle des Systems des Weltorganismus setzen; dann bedürfte es auch keines Gottes, um dieses zu erklären, indem der logische (eigentlich subjective) Begriff Alles vermöchte, da er ja Nichts zu leisten, Nichts zu schaffen hätte. Und keiner anderen, als der logisch descriptiven Methode hat sich Hegel in seiner Naturphilosophie bedient. Dieß geht schon daraus hervor, daß er Arten aus Arten entstehen läßt. Den Uebergang zu den Pflanzen macht er §. 342 so: „Diese Trennung des allgemeinen, sich äußerlichen Organismus (des Landes), und dieser nur punktuellen, vorübergehenden Subjectivität (der Pilze, Flechten) hebt sich, vermöge der an sich seienden Identität ihres Begriffs, zur Existenz dieser Identität, zum belebten Organismus auf." Hierin könnte man noch am meisten eine real-logische Deduction des vegetabilischen Organismus finden, sofern die Erde als Grund desselben durch generatio aequivoca gedacht würde. Aber Hegel setzt nicht die Erde, sondern den logischen Grund, die an sich seiende Identität der Erde und der Subjectivität, einen Grund, der noch leichter, als die formellen Raisonnementsgründe, gemacht ist, sofern man, was wirklich ist, nur als an sich aussprechen darf, um ihn zu bekommen. Bei der Darstellung des Thieres und Geistes bedient sich aber Hegel vollends ganz der beschreibenden Methode, die indeß auch sonst ihm eigen ist, nehmlich der, statt von der höchsten Allgemein-

Digitized by Google

heit durch Gliederung zu den Species, wie es die wahrhaft logische, organisirende Methode erfordert, von Arten zu Arten fortzugehen. Von der Reife der Pflanzenfrucht, die zugleich ein Verderben derselben sein soll, weil in dem Blumenleben der Punkt des Fürsichwerdens nur als ihr Tod erscheinen könne, macht er den Uebergang zum Thiere, in welchem das Einzelne als identisch mit dem Allgemeinen gesetzt sei (§. 349), und ganz denselben Uebergang macht er in der Arzneiwissenschaft, in welcher zudem bereits der menschliche Organismus, also der Leib vor dem Geiste, das Begründete vor dem Grunde, in Betracht gezogen wird, durch den Tod des thierischen Organismus zum Geiste, indem in demselben einer Seits eine Unangemessenheit des Individuums zur Gattung, anderer Seits, sofern das Thier aus sich absterbe und sein Leben nur als proceßlose Gewohnheit erscheine, eine unmittelbare Identität beider, also zwei Momente gesetzt seien, deren Widerspruch zur wahren Einheit, zur negativen Identität des Einzelnen mit der Gattung, — dem Geiste werde. Abgesehen davon, daß der Uebergang von der Pflanze zum Thiere und von diesem zum Geiste völlig derselbe ist, Thier und Geist somit nicht unterschieden, beide als Identität der Gattung und Einzelheit gesetzt sind; so entsteht das Thier so wenig aus der Reife der Pflanzenfrucht, als der Geist aus dem Tode des Thiers, und wenn Hegel sich das Verdienst zuschreibt, Urheber der objectiven Methode zu sein, so ist wenigstens hier seine Deduction nicht der Gang der Sache selbst, vielmehr nur eine rein subjective Betrachtung in der Art, daß Hegel seine höheren Begriffe an die vorangehenden nur anschließt, die Momente der ersteren in den letzteren nur findet, die Identität dieser Momente aber rein willkührlich supponirt; denn damit z. B. daß im Sterben des Thiers einer Seits sein Unterschied von der Gattung, anderer Seits seine Einheit mit ihr vereinzelt zur Erscheinung kommt, ist die Identität beider, jenes Unterschiedes und dieser beiden noch nicht gesetzt. Hegel sagt, „im Begriffe" werde diese Identität gesetzt (vrgl. §. 349). Allein dieser Begriff ist hier lediglich eine subjective Reflexion, welche zudem, wenn sie den höheren Begriff

Digitized by Google

an das Vorangehende nur anschließen, Arten nur aus Arten, nicht aus dem höheren identischen Grund ableiten wollte, für die Genesis des Thieres in den höchsten Species der Pflanze und für die des Menschen in den höchsten Thierspecies einen viel reelleren Uebergangs- oder Anschließungspunct (nicht Deductionsgrund), als an der Reife der Frucht oder dem Tode des Thieres hätte finden können. — Blicken wir daher auf die verschiedenen, in dem Hegel'schen Systeme theils enthaltenen, theils von ihm aus möglichen Lösungen des Hauptproblems, wie aus dem höchsten Princip ein Lebendiges und Geistiges geworden, zurück; so geht aus dem Bisherigen sattsam hervor, daß keine gelungen, ja keine von dem Principe des Hegel'schen Systems aus möglich, schon aber das Schwanken des Meisters selbst in diesem ein Beweis von dem dunklen Bewußtsein sei, wie wenig sein Princip diesem Problem gewachsen, wie wenig also sein System in seinem tiefsten Grunde vollendet sei.

2) Neu-schelling'sche Lehre.

Das Hegel'sche System ist die höchste Spitze, die vollendetste Form des Pantheismus, eine Form, in welcher er sich über sich selbst hinauserhebt. Indem der Pantheismus idealistisch wird, setzt er den Geist als das absolute Princip; er ist ihm die in sich negative Einheit, welche bei aller Disjunction doch monadisch bleibt, hiemit alle Realität in sich zurücknimmt. Wird aber dieses Princip bestimmt gedacht, so hört das System auf, ein blos relatives zu sein, es erhebt sich, soweit dieß dem menschlichen Geiste möglich ist, zur Absolutheit der Anschauung, welche alle blos relativen Systeme, hiemit auch die pantheistischen, als bloße Factoren umschließt, selbst aber in sich ein durchaus vollendetes, ursprüngliches Ganzes hervorzubringen im Stande ist.

Schelling war es vorbehalten, diese absolute Gestaltung der Philosophie anzubahnen. Hat Plato zwei Epochen der Philosophie begründet, die erste durch sein Wort selbst, die zweite und abschließende Epoche durch seinen Geist in der Form des Neuplatonismus, so ward Schelling bei dem rascheren Ablauf der

Digitized by Google

germanischen Philosophie, deren Grund die über bloße Uebergangsformen schneller hinausschreitende, in ihnen weniger befriedigte, göttliche Tiefe des deutschen Gemüths ist, der seltene Beruf zu Theil, zwei Hauptformen der germanischen Philosophie, die centrale und die abschließende, unmittelbar selbst zu begründen. Schelling's Genie war nur bestimmt, Standpunkte zu gewinnen. Daß er die Philosophie immer von vornen anfing, war nicht, wie man ihm von einer gewissen Seite vorwirft, Schwäche, sondern Tiefe des philosophischen Triebs, es war die Folge davon, daß ihm unter der formalen Gestaltung der Anschauungen ihr Gehalt überwüchsig wurde und eine neue Form verlangte, wie der neu anschwellende Saft eines lebendigen Baums immer von Neuem seine Form durchbricht, während ein weniger reich begabter Geist, welcher eine begrenzte Anschauung besitzt, Zeit und Muße hat, sie in die ganze Breite formaler Vollendung auszubilden. Schelling's reicher Geist hat alle Phasen der germanischen Philosophie von jener Zeit an, in welche die eigentlich freie Ausbildung bloßer Formen der Idee zu ganzen Systemen, somit die Schärfe des Kampfes fällt, bis zu der Entwicklung durchlaufen, in welcher die Totalität der Formen als Ein einziges, somit absolutes System erscheint. Den formalistischen Idealismus hat er sogleich durch seine reiche Naturanschauung ergänzt, beide sodann in das Eine System des substanziellen Idealismus verwoben und schon damals die Grundideen ausgesprochen, aus welchen der absolute Idealismus sich erhoben hat; aber selbst diesem hat er das Erbe des philosophischen Scepters wieder entrissen durch eine verjüngte Philosophie, welche zugleich die Reife des Alters in sich trägt. Der Neuschellingianismus ist der Neuplatonismus unserer Zeit, Neuplatonismus in der Form des germanischen Bewußtseins. Hat Plato's reicher Geist die fruchtbaren Keime einer Zukunft der Philosophie deßwegen in sich getragen, weil seinem Scharfsinn ein seltener Tiefsinn, seiner Intelligenz eine anschauungsvolle Phantasie, seinem Verstande ein zartes, religiöses, ästhetisch gebildetes Gemüth zur Seite stund, und darum seine Gedanken nur Andeutungen, nur Umrisse der tiefsten Wahrheiten sind, welche

Digitized by Google

zu einer weiteren Ausbildung von selbst drängten; so waren in nicht geringerem Grade dieselben Bedingungen einer philosophischen Zukunft, welche über die ersten Gestaltungen des Systems hinausging, ursprünglich in Schelling's Geiste gegeben. Wie der Neuplatonismus insbesondere den Gegensatz der Evolutionssysteme, welche Gott als ein, aber selbstloses Werden aussprachen, und der Creationssysteme, welche ihn als ewig absoluten Geist setzten, darin vereinigte, daß er das an sich selbstlose Eine in sich auf ewige Weise zum absoluten Geiste der Welt sich entwickeln ließ, daß er also das Absolute auf lebendige Weise als *sich evolvirende Subjectivität*, als Evolution und doch als Subject begriff; so wurzelt auch der Neuschellingianismus ganz in derselben Grundidee, um sie dreht sich seine ganze Entwicklung, in ihr findet er mit Recht denjenigen Begriff, welcher allen bisherigen Philosophemen vorgeschwebt und, sofern er von keinem bestimmt ergriffen worden, ihre Einseitigkeit ausmacht.

Wir sagen aber ausdrücklich: der Neuschellingianismus ist der Neuplatonismus *unserer Zeit*, er in der Form *des germanischen Bewußtseins*: d. h. er ist Neuplatonismus in vollendeterer, wissenschaftlicherer Form. Wie die ganze Geschichte ein Kreislauf von Gestaltungen ist, von welchen die späteren nur tiefere, ausgebildetere Reproductionen der früheren sind, wie insbesondere die hellenische Philosophie in der germanischen nur in reicherer Gestaltung mit bestimmterer Consequenz sich wiederholt; so ist der Neuschellingianismus die Reproduction des Neuplatonismus *mit dem entschiedensten Bewußtsein der zu lösenden Gegensätze*. Dieß bestimmt die ganze Entwicklung der neu-schelling'schen Philosophie, dieß ist der Grund, warum die Gegensätze, welche in der Grundidee des absoluten Wissens, der Idee Gottes als sich evolvirenden Geistes der Welt, enthalten sind, und welche die Neuplatoniker nicht bestimmt dachten, nun für sich *besondere Phasen* der Schelling'schen Philosophie constituiren.

Im Allgemeinen nemlich ist die neu-schelling'sche Philosophie die Einheit der bisherigen germanischen Philosopheme darin, daß sie den Gegensatz der Transscendenz und Immanenz des Absoluten

Digitized by Google

auflöst. Dieser Gegensatz zieht sich durch die ganze Geschichte der germanischen Philosophie hindurch; früher begegnet er uns in dem Systeme des Spinoza einer- und anderer Seits in dem Leibnitzens, in neuester Zeit in den Systemen des pantheistischen Idealismus und in der Lehre Jacobi's. Indem Schelling Gott als Subject-Objectivität, als Sebstbewußtsein faßt, dessen Entfaltung durch die verschiedenen möglichen Stufen hindurch die Welt mit ihren immer ideelleren Potenzen ist, so ist er durch diesen Grundgedanken, welcher den verschiedenen Entwicklungsstufen zu Grunde liegt und schon von der Naturphilosophie, freilich in einem abgezogenen Sinne, ausgesprochen wurde, über den Grundgegensatz der germanischen Philosophie hinausgeschritten, und er konnte mit Recht sagen: „Wann wird endlich eingesehen werden, daß gegen diese Wissenschaft Transscendenz und Immanenz völlig und gleich leere Worte sind, da sie eben selbst diesen Gegensatz aufhebt, und in ihr Alles zusammenfließt zu Einer Gotterfüllten Welt?" Wenn nun dieß im Allgemeinen die Grundidee der vollendeten Philosophie ist, Gott weder als transmundanes Subject, dessen bloßes, willkührliches Werk die Welt ist, noch als eine abgezogene, selbstlose Allgemeinheit, welche, an sich subjectlos, erst in der Welt, den einzelnen Wesen, Subject wird, sondern als actuellen Geist der Welt, als Subjectivität zu denken, deren Selbst-Entfaltung oder Leibwerdung die Welt ist; so muß diese Grundidee eine wesentlich verschiedene Gestaltung annehmen, je nachdem die Stellung beschaffen ist, in welche sie sich zu einem anderen Grundgegensatz der Philosophie setzt. Außer dem Gegensatze des Pantheismus und Theismus ist nämlich in der germanischen Philosophie, bestimmter, als in der hellenischen, der des Dogmatismus und Idealismus, hervorgetreten. Jener, wie er in den Systemen Spinoza's und Leibnitzens sich ausdrückt, faßt das Absolute als negationsloses Sein, dieser, wie er in den Systemen Fichte's und Hegel's sich ausspricht, als Idealität oder Negativität selbst. Mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher erst der germanische Geist diesen Gegensatz in seiner schroffen Gestalt sich zum Bewußtsein gebracht hat, mußte auch die absolute Philosophie in ihn

Digitized by Google

eingehen. Jener Gegensatz konnte auch das im Höchsten wandelnde Denken inficiren, und weil er dieß konnte, mußte er es. Denn damit die reine Form selbst werde, müssen alle möglichen Disjunctionen vorangehen, da sie selbst Nichts ist, als die, obwohl originale Conjunction jener Disjunctionen. Darum sind die Formen der neu-schelling'schen Philosophie wieder dreifach: das Negative wird entweder außerhalb des Absoluten gedacht, oder in das Wesen des Absoluten selbst verlegt, oder das Absolute wird begriffen als Geist, der an und für sich Geist ist, dennoch aber realiter durch den Gegensatz hindurch sich explicirt.

Erste Form der Neuschelling'schen Philosophie.

Als wirkliche Subjectivität hat Schelling Gott zum ersten Mal in der Schrift: Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, bestimmt. Viele Stellen derselben sprechen dieß auf das Bestimmteste aus. So S. 9, wo es heißt: Geht nicht alles unser Bestreben darauf, die Dinge so zu erkennen, wie sie auch in jenem urbildlichen Verstande vorgebildet sind, von dem wir in dem unsrigen die bloßen Abbilder erblicken? S. 15 ff. unterscheidet er eine urbildliche, unwandelbare Natur, welche der lebendige Spiegel ist, worin alle Dinge vorgebildet sind, und eine hervorbringende, dem Dienste der Eitelkeit unterworfene, welche jene Vorbilder in der Substanz ausprägt. Hierauf fährt er fort: Jene ewigen Urbilder der Dinge sind gleichsam die unmittelbaren Söhne und Kinder Gottes, daher auch in einer heiligen Schrift gesagt wird, daß die Creatur sich sehne und verlange nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes, welche die Vortrefflichkeit jener ewigen Urbilder ist. Denn es ist nothwendig, daß in der urbildlichen Natur oder in Gott alle Dinge, weil sie von den Bedingungen der Zeit befreit sind, auch viel herrlicher und vortrefflicher seien, als sie an sich selbst sind. Die Erde z. B., welche gemacht worden, ist nicht die wahre Erde, sondern ein Abbild der Erde, insofern sie nicht gemacht, und weder entstanden ist, noch jemals vergehen wird. Wenn nun hierin ein theistisches Element auf's klarste sich ausspricht, so ist damit Schelling

Digitized by Google

nicht dem gemeinen schalen Theismus verfallen. Man vergleiche nur die einzige Stelle S. 29, wo es vom Dichter heißt: er offenbare, ohne es zu wissen, denen, die es verstehen, die verborgensten aller Geheimnisse, die Einheit des göttlichen und natürlichen Wesens. Hat sich hiemit Schelling zu der absoluten Idee Gottes emporgeschwungen, so war dabei das Charakteristische seines damaligen Standpunktes, daß er das Absolute, jene urbildliche Intelligenz, in welcher die Ideen aller Dinge viel vortrefflicher enthalten sein sollen, als sie in der Welt erscheinen, im ganzen Verlaufe der Darstellung bemüht ist, als Indifferenz der Gegensätze des Endlichen zu begreifen. Diese Gegensätze werden noch völlig nach Spinozistischer Methode von der Wirklichkeit aufgenommen und im Absoluten zwar nicht schlechthin aufgehoben, — wie dieß der schlechte Pantheismus thut — wohl aber als identisch, gegensatzlos gesetzt. So wird „das Wesen des Einen, welches von allen Entgegengesetzten weder das Eine, noch das Andere ist, bezeichnet als der ewige und unsichtbare Vater aller Dinge, der, indem er selbst nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demselben Acte göttlichen Erkennens." Darum heißt es S. 175: Thätigkeit und Sein verhalten sich in allen Dingen, wie Seele und Leib; daher auch das absolute Erkennen, obgleich es ewig bei Gott und Gott selbst ist, doch nicht wie Thätigkeit gedacht werden kann. Denn von ihm sind Seele und Leib, Thätigkeit also und Sein, selbst die Formen, die nicht in ihm, sondern unter ihm sind, und wie das Wesen des Absoluten im Sein reflectirt, der unendliche Leib, so ist dasselbe im Denken oder in der Thätigkeit reflectirt, als unendliches Erkennen, die unendliche Seele der Welt, im Absoluten aber kann sich weder die Thätigkeit, wie Thätigkeit, noch das Sein, wie Sein verhalten. Wer daher den Ausdruck fände für eine Thätigkeit, die so ruhig wie die tiefste Ruhe, für eine Ruhe, die so thätig wie die höchste Thätigkeit, würde sich einigermaßen in Begriffen der Natur des Vollkommensten annähern." Was Schelling hier sagt, müssen wir in Beziehung auf das absolute Wesen Gottes an sich allerdings zugeben. Aber jene Be-

Digitized by Google

hauptung hatte sofort den schiefen Sinn, daß an sich, d. h. überhaupt, alle Gegensätze nur scheinbar seien. Daher eben sagt er S. 89: „Wahrhaft für sich existirt nie das Endliche, sondern nur die Einheit des Endlichen und Unendlichen." Darum ist auch die Welt vollkommen. „Was wir irrig, verkehrt, unvollkommen nennen, ist es nur in Ansehung unserer Betrachtungsweise, losgetrennt vom Ganzen; keiner bringt etwas hervor, als was theils aus der Eigenthümlichkeit seiner Natur, theils aus den Einwirkungen, welche auf ihn von außen geschehen, nothwendig folgt. Somit drückt jeder, der eine durch seinen Irrthum, der andere durch die Unvollkommenheit seines Werks, die höchste Wahrheit und die höchste Vollkommenheit des Ganzen aus."

Wenn auch hierin noch eine Wahrheit liegt, die wir am wenigsten in Abrede stellen, so bleibt nichts desto weniger hiebei die Frage ungelöst: wie ist ein solches Ganzes, das nur durch Irrthum die Wahrheit, durch Unvollkommenheit die Vollkommenheit zur Darstellung zu bringen vermag, geworden und welche Nothwendigkeit, in einem solchen Ganzen sich zu projiciren, liegt in Gott? Schelling, auf seinem damaligen Standpunkte, konnte diese Frage nicht lösen. Wird als das wahre Absolute die Indifferenz der Gegensätze gedacht, oder soll eben diese Indifferenz die höchste Absolutheit sein und bleiben, so können aus ihr die Gegensätze nicht begriffen werden. Einen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gibt es daher für diesen Standpunkt nicht S. 131: Allem, was aus der absoluten Einheit hervorzugehen oder von ihr sich loszureißen scheint, ist in ihr zwar die Möglichkeit für sich zu sein, vorherbestimmt, die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseins liegt nur in ihm selbst.

Diese Vorstellung, daß das Endliche als solches seinen Grund nicht im Absoluten habe, daß es aus ihm nicht abgeleitet werden könne, ist bekanntlich noch bestimmter in der Schrift, Philosophie und Religion, ausgesprochen. Denn der Lehre der letzteren zufolge gibt es vom Absoluten zum Wirklichen keinen stetigen Uebergang und ist der Ursprung der Sinnenwelt nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung

Digitized by Google

denkbar; ihr Grund kann nicht in einer Mittheilung von Realität durch das Absolute, sondern nur in einer Entfernung, in einem Abfalle vom Absoluten liegen. Es ist nämlich die Schöpfung, durch welche das schlechthin Ideale, das ewig über aller Realität schwebt und nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, oder Gott, im Realen objectiv wird, genauer ein Selbsterkennen Gottes. Das Reale, in welchem Gott sich objectivirt, ist daher ein Gegenbild Gottes. Das Absolute würde sich aber in ihm nicht wahrhaft objectiviren, theilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm sein ideelles Wesen in Realität umzusetzen und es in besonderen Formen auszuprägen. Es ist somit ein wahrhaft anderes Absolutes, ebenso selbstständig schaffend, wie das erste Absolute. Ein solches anderes Absolutes ist es aber nur dadurch, daß es von dem ersten sich trennt und von ihm abfällt, wodurch es, von der ewigen Nothwendigkeit sich losreißend, mit der endlichen Nothwendigkeit (den Causalnexus der endlichen Dinge) verwickelt und das Nichts der sinnlichen Dinge producirt.

Hat die Weltansicht Schellings in der Schrift: Bruno noch eine spinozistische, alle Gegensätze im Absoluten nur tilgende Tendenz, so wird sie in der Schrift: Philosophie und Religion wesentlich neuplatonisch, nämlich in dem Sinne, daß gerade die vergängliche, unwahre Seite des Neuplatonismus in ihr vorherrscht. Indem sie, wie der Neuplatonismus, das Endliche, die Schöpfung einer zeitlichen Welt, nur aus einem Sicherfassen der Seele in ihrem eigenen Centrum zu begreifen vermag, hat sie jenen schlechten Dualismus erneuert, welcher den Neuplatonismus durchzieht und ihm eine düstere, widerliche Färbung gibt. Es ist aber klar, daß die Unterscheidung einer bloßen Möglichkeit in Gott, die nicht selbst in die Wirklichkeit übergeht, völlig nichtig sei, und es ist ebenso nur ein Beweis von der ungenügenden Bestimmung der Idee des Absoluten und von der Unfähigkeit, das Hauptproblem der Philosophie, die Weltschöpfung, zu erklären, wenn diese, statt als ein nothwendiger Act, als eine Evolution Gottes selbst begriffen zu werden, aus jener Imagination der geschaffenen Seele abgeleitet wird. Es war daher auch diese Weltansicht Schelling's

Digitized by Google

ein bloßer Durchgangspunkt, den sein speculativer Geist um so schneller verlassen mußte, als gerade der in der Wirklichkeit affirmativ sich anschauende Geist unserer Zeit aufs entschiedenste dem dualistischen Bewußtsein des Neuplatonismus sich entwunden hatte und es vielmehr die ganze, tiefe Richtung des speculativen Geistes, ja der heilige Beruf der germanischen Philosophie von Anfang war, auch den letzten Rest des Dualismus des religiösen Bewußtseins zu vernichten. Darum hat sich Schelling in dem weiteren Verlaufe seiner philosophischen Studien dem Bemühen zugewendet, das Negative aus dem Absoluten selbst und unmittelbar begreiflich zu machen, ja — als wollte sich der Geist für jenes Unrecht, seine Welt, die Welt der Realität, Sinnlichkeit und Endlichkeit als einen Abfall von Gott zu erklären, rächen — Schelling fiel in das entgegengesetzte Extrem, das Negative in das ideelle, reine und ewige Wesen Gottes selbst zu setzen.

Zweite Form der Neuschelling'schen Philosophie.

Sie findet sich ausgesprochen in der Abhandlung Schelling's über die **Freiheit des menschlichen Willens**. Hatte früher Schelling das Weltwerden aus dem Wissen Gottes abgeleitet, so stellt diese Schrift den Willen als das Ursein an die Spitze. Neben diesem Unterschiede, der an sich bedeutungslos ist, weil das Wissen Gottes auch Wollen sein muß und umgekehrt, tritt aber eine von der früheren Speculation **wesentlich** verschiedene Betrachtung ein: Gott, sofern ihm Aseität zukommt, hat in sich den Grund seiner Existenz, der insofern ihm, als Existirendem, vorangeht. Dieser Grund ist die Natur in Gott, die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären, ein Wille, in dem aber noch kein Verstand ist. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ueberall geht das Regellose voran und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche. Entsprechend jener Sehnsucht nämlich erzeugt sich in Gott eine innere, reflexive Vorstellung, durch welche Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm

Digitized by Google

selbst. Sie ist der göttliche λόγος, der am Anfange bei Gott ist. Gott, als Einheit des Grundes und des λόγος, der Geist, erkennt in der reflexiven Vorstellung klar den Inhalt der Sehnsucht und spricht daher, von der Liebe bewogen, das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur, als in ihrem Elemente und Werkzeuge, bildet. Die erste Wirkung des Verstandes ist die Scheidung jener anfänglich chaotischen Kräfte, um die in ihrem Abgrunde liegende Einheit herauszuheben. Diese Einheit, auf welche alle Kräfte der Natur zielen, ist der Mensch, der in der Tiefe verschlossene Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. Aber durch jene Erregung des Verstandes zur Scheidung der Kräfte wird die Sehnsucht zur Gegenwirkung sollicitirt; sie sucht den in ihr ruhenden Lebensblick in sich zu verschließen, damit immer ein Grund sei. Bei diesem Widerstreben der Sehnsucht kann die Hervorhebung der allerinnersten Einheit nur in einer stufenweisen Entfaltung geschehen. In allen Creaturen sind beide Principien, der Grund und der Verstand, obwohl in bestimmtem Grade eins. Der Grund ist das, was in der Creatur als Eigenwille, weiterhin als das Böse erscheint, während der Verstand als Universalwille, als das Sittliche sich zu erkennen gibt. Im Geiste des Menschen aber müssen beide löslich sein, oder es muß in ihm die Möglichkeit des Guten und Bösen gesetzt sein, damit Gott als Geist offenbar werde. Ja in der ganzen Schöpfung muß der Grund wirken, damit die Liebe sein könne, und zwar muß er unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire. Das höchste Ziel aber dieses Kampfes, hiemit der ganzen Schöpfung, ist die innere Transmutation oder Verklärung des dunkeln Princips.

Auch diese Lehre, deren genauere Darlegung wir für überflüssig erachten, weil sie unter allen Phasen der Schelling'schen Philosophie die in dem weitesten Umkreise bekannt gewordene ist, ist, wie schon aus dem Bisherigen sattsam erhellt, keineswegs so zu verstehen, als setzte sie Gott als Abstractum oder als den ewigen, reinen Weltproceß selbst. Jene Dualität des Grundes und

Digitized by Google

Verstandes nimmt Schelling in Gott vielmehr ausdrücklich nur an, um Gott als Subject zu denken; denn nur auf der Verbindung eines Selbstständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis schien ihm der Begriff der Person zu beruhen, oder, wie er in dem Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen sich äußert, solange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird: solange wird die Läugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein. Allein um so unumstößlicher ist der Einwand, welchen man längst gegen diese Lehre erhoben hat, daß sie Gott die Persönlichkeit auf Kosten seiner Einheit vindicire, daß sie hiemit einen Dualismus in Gott selbst, die höchste, absolute Einheit alles Seienden setze, indem sie in Gott einen von ihm als Intelligenz unabhängigen, für sich wirkenden Grund annehme. Daß dem Selbstständigen eine von ihm unabhängige Basis voraus- oder zur Seite gehe, macht die Endlichkeit der Persönlichkeit aus und ist blos in der gewordenen Subjectivität denkbar. Die reine, somit absolute und ewige Persönlichkeit ist das A = A, sie ist daher vielmehr Subjectivität, deren Objectivität nur sie selbst ist. Weil sie Alles setzt — und nur ein solches Selbstbewußtsein kann Alles setzen — kann schlechterdings Nichts ihr vorausgesetzt sein.

Zwar sucht Schelling die Einheit des höchsten Absoluten zu retten, indem er über jenen beiden gleich ewigen Anfängen ein Wesen setzt, das er als die Indifferenz beider oder Ur- und Ungrund bezeichnet, und welches in jedem derselben gleicherweise als das Ganze wirklich sein soll. Allein dieser Ungrund ist ein bloßes Abstractum; indem in ihn, nicht in die Subjectivität Gottes, den Verstand, die Einheit Gottes fällt, ist diese überhaupt nicht wahrhaft gedacht. Denn nur die Subjectivität selbst ist die das Andere als sich selbst setzende, es klar durchdringende, in ihm sich erhaltende, d. h. nur sie ist absolute Einheit. Jener Ungrund aber in seiner Abstraction ist nur der leere Ort, der bloße Name für das logische Bedürfniß der Identität.

Es ist aber eben damit noch ein anderer Fehler dieser Con-

Digitized by Google

struction der absoluten Idee gegeben, nämlich die Unmöglichkeit, von ihr aus ein wirkliches Selbstbewußtsein in Gott zu begreifen. Dieses ist nicht ein Uranfängliches in Gott, nicht sein Wesen selbst. Erst entsprechend der Sehnsucht des Grundes bildet sich in Gott eine innere reflexive Vorstellung. Das Tiefste, Verborgenste in Gott, seine Aseität kann nach Schelling nicht schon Selbstbewußtsein, also der bewußte Gott sein. Ebenso, wenn des göttlichen Wesens Art in Liebe und Güte besteht, so kann seine vorausgesetzte Natur nicht auch in Güte und Weisheit bestehen. Wäre das Allervollkommenste zuerst gewesen, so hätte es keinen Grund zur Schöpfung so vieler Dinge gehabt, durch die es nur weniger vollkommen werden konnte. Dieser letztere Grund hätte schon längst alle Denker von der Nothwendigkeit überzeugen sollen, eine Evolution im Absoluten zu denken, durch welche das reine, ideelle Wesen Gottes von Ewigkeit her sich erst als reales, concretes setzt, und, wie schon die Stoiker lehrten, erst als Absolutheit sich verwirklicht. Immerhin aber muß jenes ideale Wesen Gottes, als solches, reines Selbstbewußtsein sein. Wenn freilich Gott eine vorausgesetzte Natur in sich selbst hat, so kann diese nicht schon Güte und Weisheit selbst sein. Aber daß Gottes reines, ideales Wesen eine solche vorausgesetzte Natur habe, ist selbst eine Voraussetzung und, sofern sie als Beweisgrund geltend gemacht wird, die offenkundigste petitio principii. Im Gegentheil ist Gott, vollends sein reines, ewiges Wesen gerade der Begriff, welcher schlechthin voraussetzungslos ist, und wie vermag aus einem Bewußtlosen, als dem Ersten, ein Bewußtsein zu entstehen, wenn es nicht an sich Bewußtsein ist? Ist aber in Gott sein Ansich und sein Act verschieden, d. h. ist das Selbstbewußtsein in ihm nicht zugleich Act, so ist im Absoluten eine ursprüngliche Differenz, d. h. es ist nicht absolut, nicht die schlechthinige Einheit selbst. Wenn daher die ganze, in Rede stehende Phase der Schelling'schen Philosophie einer Seits als ein Beweis von der Nothwendigkeit betrachtet werden muß, in Gott eine ewige, durch das Nein hindurchgehende Selbstevolution begreiflich zu machen; so erscheint sie anderer Seits nur als das andere Extrem

Digitized by Google

zu der ersten Phase derselben. Diese hat Gott nur als Indifferenz der Gegensätze begriffen, jene hat in Gott selbst einen Dualismus gesetzt; die eine hat das Negative als einen bloßen Schein prädicirt, die andere dem Schicksale desselben das ewige, ursprüngliche Wesen des Absoluten selbst unterworfen. Beide Phasen der Schelling'schen Speculation sind dualistisch, aber die erstere hat den Dualismus einer reinen Intellectual- und einer Sinnenwelt, die andere hat ihn in das Absolute selbst verlegt; jene ist spinozistisch-neuplatonisch, diese ist die Erneuerung der Böhmeschen Lehre, obwohl in letzterer Keime einer noch höheren Lösung der höchsten Probleme liegen. Keine hat geleistet, was ihre höhere Einheit und die höchste Wahrheit ausdrückt, *aus dem reinen Selbstbewußtsein Gottes die negative Evolution desselben begreiflich zu machen.*

Dritte Form der Neuschelling'schen Philosophie.

Dieß zu begreifen, hat Schelling in der neuesten Gestalt seiner Philosophie versucht. Denn so viel geht einstimmig aus allen Berichten über sie hervor, daß Schelling zugleich ein ewiges oder vorweltliches absolutes Sein Gottes und doch eine negative Selbstevolution desselben setzt. Laut der Darstellung seines neuesten Systems, wie sie Dr. H. E. G. Paulus in seiner Schrift: Die endlich offenbar gewordene Philosophie der Offenbarung ꝛc. gibt (vergl. hiemit auch Zellers Jahrbücher Bd. I. H. 2. und 3), ist Gott in seinem reinen Wesen das rein- oder blind und unvordenklich Seiende, ein actus purus. Dieser aber kann Nichts anfangen, er ist starr und unbeweglich, und doch müssen wir davon hinwegkommen (S. 452). Nichts desto weniger ist es möglich, daß diesem actus purus, dem keine Potenz vorangeht, eine solche nachfolge. Blos eine solche Möglichkeit nämlich kann die Philosophie denken. Daß es wirklich so sei, muß sich durch den Erfolg zeigen. Nehmen wir an, es geschehe, so würde das Sein zu einer Potenz erhoben, die die Potenz in ihrer Hand hat. Es würde sich gegen sein unvordenkliches Sein in Freiheit gesetzt sehen. Seiner selbst sicher, würde es in voller Freiheit sich befinden, jenes an-

Digitized by Google

dere Sein, die zweite Potenz in Gott, anzunehmen oder nicht. Es muß das andere Sein nicht annehmen, sondern kann es nur, wenn es will. Diese Möglichkeit erscheint dem Sein als etwas Unerwartetes. Dadurch aber entsteht in Gott ein Sein- und Nichtsein-Könnendes, d. h. ein Zufälliges. Das reine Sein wird sich nun als Herr eines Seins, das noch nicht ist, bewußt, und wird dadurch schon frei von seinem unvordenklichen Sein, über das es noch nicht Herr ist. Aber auch über dieses Sein wird es Herr. Das zufällige Sein wird das ungleiche sein; ist dieß entstanden, so wird an der Stelle, wo sonst Nichts, als das reine A war, das B sein und der actus purus hat einen Gegensatz. Dadurch wird es ein sich selbst besitzendes Sein, seines Ursein's mächtig (S. 454—457). Denn durch den Gegensatz wird ihm sein unvordenklich Sein selbst gegenständlich, und es unterscheidet sich als das seiner Natur nach nothwendig Existirende von seinem actu und insofern nur zufällig nothwendigen Existiren (S. 459). Es entsteht damit die zweite Möglichkeit in Gott, auch sein unvordenkliches Sein zu verwandeln und für sich zu einem zufälligen zu machen, und damit die dritte, sich als Sein- und Nichtsein-Könnendes, als Geist zu setzen (S. 471). Jenes Herrsein über das Sein schlechthin ist die absolute Persönlichkeit (475). Indeß ist jenes Allem zuvorkommende, unvordenkliche Sein Voraussetzung blos der Sache, nicht der Zeit nach. Von Ewigkeit sieht sich Gott als Herrn, sein Sein zu suspendiren. Ebensowenig braucht er erst durch die Welt hindurch zu gehen, um im Menschen zum Selbstbewußtsein zu gelangen. Gott ist schon vor der Welt Herr der Welt (S. 487), und weiß sich als solchen. Doch entbehrt er Etwas, nämlich das Erkanntwerden (S. 495). Dieß ist der Grund der Weltschöpfung. Schon vor ihr hatte Gott die drei Potenzen als die Möglichkeiten eines künftigen Seins. In ihr wirken sie als Potenzen, denen aber noch keine Selbstständigkeit zukommt, sondern Einer ist der in Allem wirkende, darum die allein selbstständige absolute Persönlichkeit (S. 529). Weil nun die Weltschöpfung für Gott durchaus nicht nothwendig ist, so ist es nur ein Act seines freien Willens,

Digitized by Google

daß Gott die zweite Potenz gegen die erste bewegt und mittelst des Hinzutretens der dritten eine Welt in selbstständigen, von Stufe zu Stufe das schrankenlose Sein überwindenden Producten hervorbringt. Durch jene Bewegung aber kommen diese in Spannung; indem sie aus dieser Spannung in sich zurückkehren, werden sie zu drei Persönlichkeiten; Gott vor der Schöpfung der All-Eine wird nun der Dreieinige. Insofern ist der Schöpfungsproceß, obwohl für Gott nicht nothwendig, doch zugleich nicht blos ein kosmogonischer, sondern auch ein theogonischer. Das letzte Ziel desselben aber ist der Mensch. In ihm beruhigt sich die Spannung der Potenzen, aber durch seinen Sündenfall hat er von Neuem den Grund der Schöpfung bewegt (S. 537), hiedurch hat nicht nur die Welt, welche nun erst der Aeußerlichkeit, der falschen Zeit verfiel, sondern es haben auch — die göttlichen Persönlichkeiten ihren Einheitspunkt verloren, ihre Einheit ist zerbrochen worden und sie werden nun zu außergöttlichen göttlichen Persönlichkeiten. Um ihre Einheit wieder zu gewinnen, müssen sie das durch den Fall des Menschen gewordene widergöttliche Sein überwinden. Die zweite Potenz ist zunächst durch ihre Natur angewiesen, dieß zu vollbringen. Dieß geschieht in dem Heidenthum, dessen Mythologie sich nur als nothwendiges Erzeugniß des unter die Gewalten, die in ihrer Spannung nicht mehr göttliche, sondern blos kosmische Bedeutung haben, gefallenen Bewußtseins denken läßt (S. 553). Am Ende dieses mythologischen Processes ist die zweite Potenz Herr des Seins. Am Ende der Weltzeit gibt sie das außergöttliche Sein dem Vater als ein versühntes zurück. Damit entsteht, während zuvor der Sohn ausschließlich die Weltherrschaft hatte, eine Gemeinschaft der Herrlichkeit. Der Sohn kehrt, was er am Anfang nicht war, als selbstständige Persönlichkeit in den Vater zurück, und, da dasselbe auch von der dritten Potenz gilt, so entsteht hier die vollkommene Dreieinigkeit. Die drei Personen besitzen nun gemeinschaftlich das Sein, und die ganze Geschichte ist ein Fortgang von der Tautousie (worin nur der Vater demiurgische Potenz) durch die Heterousie (Spannung bis zur letzten Versühnung) zur Homousie (S. 643).

Digitized by Google

Daß jenes Problem, welches, wenn nicht die ganze bisherige Entwicklung der Philosophie eine leere Täuschung ist, das Endziel aller ihrer unendlich mannigfaltigen Bestrebungen bildet, nämlich aus Gott als Geist die negative Selbstevolution begreiflich zu machen, in der neuesten Phase der Schelling'schen Philosophie eine adäquatere Lösung finde, als in irgend einer früheren Philosophie, erhellt von selbst. Gott ist in ihr als vorweltlicher Geist ausdrücklich gesetzt, so sehr, daß die Weltschöpfung für ihn nur ein Bedürfniß, erkannt zu werden, keineswegs aber nothwendig sein soll. Nichts desto weniger ist der Weltentwicklungsproceß zugleich ein theogonischer, er ist keineswegs, wie der gewöhnliche, das Absolute endlich und unlebendig auffassende Theismus annimmt, ein Verlauf außerhalb des Absoluten und gleichgiltig für dessen Sein, sondern, wie gleich sehr jede tiefere Philosophie und Religion angenommen haben, eine Selbstevolution des Absoluten. Die Disjunction der endlichen Wesen in sich ist begreiflich nur als eine solche des Absoluten in sich. Die Opposition des Menschen gegen das Seiende wird zur Spannung der Potenzen des Absoluten in sich selbst und die Einkehr der endlichen Willen in Gott ist zugleich die Selbstvollendung Gottes zu der Homousie, der entwickelten Form, welche die Potenzen am Anfang nicht hatten und in der sie nun als selbstständige Persönlichkeiten in Gott sind. Eins ist hiemit diese letzte Phase der neu-schelling'schen Philosophie mit ihrer ersten insofern, als sie Gott von Ewigkeit her als Geist denkt, verschieden von ihr insofern, als sie der Disjunction des Negativen eine reelle Bedeutung für das Sein Gottes selbst gibt. Ebenso ist sie eins und verschieden von der zweiten Phase, jenes, sofern sie die Weltevolution auch eine solche Gottes in sich sein läßt, dieses, sofern Gott an sich über den Dualismus erhoben ist.

Obgleich aber die Grundidee dieser Philosophie die höchste und letzte der Philosophie ist, so ist doch klar, daß sie in ihr nur bis zu einer trüben Ahnung gekommen ist. Da das System selbst noch nicht authentisch vor uns liegt, so enthalte ich mich in das Einzelne einzugehen, das voll von den baarsten Willkührlich-

Digitized by Google

keiten zu sein scheint, und bemerke ich hier nur so viel, daß weder Anfang, noch Fortgang, noch Ziel des ganzen Processes irgend philosophische Haltbarkeit habe. Sehen wir auf jenen Anfang, so soll die Dualität in Gott eine blos denkbare sein, ihre Wirklichkeit allein aus dem Erfolge erkannt werden können. Was ist dieß aber Anderes, als das Eingeständniß der Unfähigkeit, das Grundproblem der Philosophie zu lösen? Schelling hat nie an dieses selbst sich eigentlich gewagt; geht er fort zu einem Anderen, als das Princip selbst ist, so thut er dieß auch da, wo er die philosophische Form noch nicht ganz bei Seite gesetzt hat, durch den indirecten Beweis, welcher aus der Unfähigkeit der Deduction selbst entspringt. Aber ist denn die zweite, dem Sein nachfolgende Potenz nur auch möglich? Wenn der actus purus starr und unbeweglich ist, so widerspricht es seiner Natur, ein Anderes zu werden, als er unvordenklich ist. Wie vermag diesem starren Sein, das ausdrücklich als unvordenkliches bewußt- und willenlos sein soll, eine Selbstsicherheit, eine Freiheit, ein Wille, das andere Sein anzunehmen oder nicht, anders zugeschrieben werden, als durch die stillschweigende Fiction einer ursprünglichen Persönlichkeit? Darum, weil das unvordenkliche Sein von aller vorausgegangenen Möglichkeit unabhängig ist, ist es nicht gegen jede nachfolgende ein in sich freies Wesen, das sie annehmen kann oder nicht. Doch wie ist eine solche Möglichkeit in Gott überhaupt denkbar? Schelling, indem er in das bodenloseste liberum arbitrium die Geistigkeit Gottes setzt, führt allerdings völlig neue Begriffe in die Gotteslehre ein, aber schwerlich solche, die in ihr beharren werden. Wäre in Gott die Möglichkeit, die zweite Potenz nicht anzunehmen, so könnte diese nicht zum Wesen Gottes gehören; gehört sie aber zum Wesen Gottes, so ist ihre Existenz eine schlechthin nothwendige. Ebenso unhaltbar ist aber der ganze Fortgang dieser Philosophie. Behaupten, daß die Schöpfung nicht zwecklos, aber doch nicht nothwendig sei, ist ein Beweis vom Abhandenkommen aller Schärfe des philosophischen Verstandes. Denn der Zweck ist zugleich Grund von Etwas, also das, was es zu etwas Nothwendigem macht. Schelling widerspricht

Digitized by Google

sich aber hierin selbst. Wie kann er in Gott ein Vorauswissen aller seiner Werke setzen (S. 488), wenn doch diese rein zufällig sind und, wie Schelling selbst an vielen Stellen behauptet, das Zufällige a priori nicht wißbar ist? Es dringt sich in dieser Beziehung noch ein anderer Selbstwiderspruch auf. Wie ist es denkbar, daß die Endlichkeit der Welt, das Außereinander des Zeitlichen erst durch den zufälligen Willen des Urmenschen entstand, da doch gerade hiedurch die göttlichen Potenzen selbst zu ihrer vollendeten Form, die gewiß in ihrer persönlichen Dreieinigkeit bestehen soll, gelangen? Doch dieß wird Schelling nicht als Selbstwiderspruch anerkennen, da es *für Gott gleichgiltig* sein soll, ob er seine Potenzen in der Einheit des ursprünglichen Entwurfs, oder in der Spannung und Ausschließung hervortreten lasse (S. 494)! Wir müssen bekennen, bei solchen Behauptungen läßt sich nicht mehr streiten. Ein solcher Gott, der gegen sein eigenes Wesen so gleichgiltig ist, daß es ihm eins ist, ob er harmonisch oder im Zwiespalt mit sich lebt, ein Gott, der, weil jene Entgegensetzung der Potenzen und ihre Vereinigung mit der Weltentwicklung und Welterlösung zusammenfällt, auch gegen diese indifferent ist, wäre das Princip der Unvernunft und Unsittlichkeit selbst.

In Wahrheit aber ist das *Ziel* der Entwicklung selbst verfehlt. Gottes uranfängliche Subjectivität kann nicht von der Schwäche sein, daß sie je, vollends nicht durch eine endliche Potenz, die Einheit mit sich völlig verlöre. Diese endliche Potenz, der Mensch, insofern er außer und abhängig von Gott durch seinen zufälligen Willen die Einheit Gottes zerreißen soll, wird ebendamit nicht blos zu einem Demiurgischen, sondern sogar zu dem phantastischen Ungeheuer eines gegen Gott übermächtigen, theurgischen Princips. Wie kann aber vollends die *Ueberwindung* des Gott entgegenstehenden Seins *die Folge* haben, daß er nun als dreifache Persönlichkeit existiren soll, wenn er uranfänglich nur eine einzige war? Eine Entwicklung ist vielmehr um so unvollkommener und setzt ein um so schwächeres subjectives Princip voraus, je weniger sich die Subjectivität in dem Werden zu behaupten und, was sich in ihr emporheben will, sich, ihrem Selbste

Digitized by Google

als solchem zu assimiliren vermag. Ist es nicht vielmehr umgekehrt eine Entwicklung in deterius, die unter dem Niveau des normalen Zustandes steht, wenn auch nur der endliche Geist durch fremde Potenzen sich so weit fortreißen und in ihre Gewalt hineinziehen läßt, daß er völlig außer sich selbst kommt und sein Selbstbewußtsein sich vervielfältigt? Soll aber eine solche Vervielfältigung der Persönlichkeit die Folge der Ueberwindung des entgegenstehenden Seins sein und bleiben, so bewährt sich vielmehr jedes, noch mehr das absolute Ich, als identisches Ich gerade in einer solchen Ueberwindung. Dieses Ich zumal muß das, was das endliche schon ist, in höchster Potenz sein, eine elastische, aus jeder relativen Entfremdung wieder zur Ruhe und Gleichheit mit sich gelangende Monas; und nur das kann das Ziel ihrer Selbstmanifestation sein, daß sie eine Unendlichkeit von Monaden in ihre ewige Ruhe, die gleich ist der höchsten Thätigkeit, aufnimmt.

Digitized by Google

Die philosophische Literatur der Gegenwart.

Von

Prof. Dr. H. Ulrici.

Achter Artikel.

Die neuesten Werke zur Geschichte der Philosophie von

Brandis, Hillebrand,, Braniß, Biedermann, Michelet und Chalybäus.

Die Geschichtschreibung hat in neuerer Zeit eine ähnliche Umwandlung erfahren, als unser Staats- und Volksleben überhaupt. Nicht die französische Revolution, wohl aber der Geist, von dem sie und der von ihr überallhin ausging, machte der einseitigen Kabinets-Politik ein Ende, — in ähnlicher Art, wie bereits die Reformation die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten dem Papste und der Römischen Curie, d. h. dem persönlichen Gutdünken Einzelner entrissen hatte. Damit aber brach die Stütze des alten einseitigen Pragmatismus der Geschichtschreibung zusammen. Man konnte den Gang der Begebenheiten nicht mehr bloß aus dem Charakter, den Vorzügen und Schwächen, den Leidenschaften und Absichten der einzelnen Machthaber ableiten; man mußte nothwendig allgemeinere Motive, die rechtlichen und sittlichen Zustände der Völker, die Verschiedenheit der Nationalcharaktere, den s. g. Geist der Zeiten mit den ihn beherrschenden oder vielmehr ihn constituirenden Ideen mit in Rechnung stellen; man überzeugte sich sogar, daß dergleichen Motive auch in den Zeiten, als Curie und Kabinet die Geschichte zu machen wähnten, mit gewirkt haben. Damit traten zugleich die ersten Anfänge einer Philosophie der Geschichte an's Tageslicht: indem man die allgemeinen Motive auf immer allgemeinere zu basiren suchte, mußte sich nothwendig die

Digitized by Google

Forschung endlich auch auf die letzten Gründe und Ursachen, den letzten Zweck der Weltgeschichte hinwenden. Weigerten sich auch die Historiker vom Fach mit Recht, den Philosophen ihr Amt ganz abzutreten, so konnten sie doch dem im Stoffe selbst gegebenen Gegensatz zwischen dem alten Pragmatismus, der das Einzelne nur auf Einzelnes zurückführte und damit die Geschichte in ein monströses, nicht bloß aus einzelnen Maschen bestehendes, sondern von diesen selbst gemachtes Gewebe ohne Faden und ohne Dessein auflöste, und der philosophischen Behandlung, welche das Einzelne aus dem Allgemeinen abzuleiten suchte, ihre Anerkennung nicht versagen.

Das neue philosophische Princip mußte natürlich vorzugsweise die Geschichte der Philosophie selbst ergreifen. Heutzutage kann und darf Niemand mehr, wie Brucker, Tiedemann ꝛc., die Geschichte als ein Machwerk der einzelnen Philosophen betrachten. Den innern Zusammenhang der Systeme als solcher, oder wenigstens ihrer Principien und Grundideen aufzudecken, das Bedingtsein eines jeden durch die Vergangenheit und sein Hinausweisen in die Zukunft darzuthun, wird allgemein als unerläßliche Anforderung an eine wissenschaftlich-historische Darstellung betrachtet. Insoweit hat das neue Princip unbedingte Anerkennung gefunden. Aber man ging weiter. Man sprach alsbald dem philosophirenden Subjekte allen wesentlichen Antheil an der Fortbildung und dem Entwicklungsgange der Philosophie ab; höchstens stellte man die Auswüchse und das Beiwerk eines philosophischen Systems auf seine Rechnung: das Wesentliche und Substanzielle sollte der s. g. Weltgeist gemacht haben; im Wesentlichen sollte jedes System nur die unmittelbare Consequenz des oder der vorangegangenen, nur Glied einer Kette sein, welche der Weltgeist schmiedete, die einzelnen Philosophen als Hammer und Ambos gebrauchend. Während man in allen übrigen Gebieten den Unterschied zwischen Geschichtschreibung und Philosophie der Geschichte mit oder wider Willen anerkannte, wurde für die Geschichte der Philosophie Beides in Eins zusammengegossen. Hier sollte der Zusammenhang der Systeme, der Gang der historischen Entwick-

Digitized by Google

lung ein nothwendiger, a priori bestimmt und bestimmbar sein, Alles aus den letzten, allgemeinsten Bestimmungen des denkenden Geistes mit immanenter Nothwendigkeit abfließen, die ganze Geschichte nur die durch den Begriff der Philosophie selbst bedingte und getriebene Entfaltung dieses Begriffs sein. Kurz man wollte die Geschichte a priori *construiren*, — freilich nicht in dem unmöglichen Sinne, daß dadurch die einzelnen Begebenheiten nach Form und Erscheinung, die einzelnen handelnden Personen nach ihrer Individualität, ihren Plänen und Absichten ꝛc., mit bestimmt sein sollten; das Einzelne als solches, und seine vergängliche Erscheinungsweise sollte vielmehr das nur a posteriori erkennbare Zufällige sein, an dem sich die innere Nothwendigkeit nur negativ durch dessen Aufhebung bewähre; wohl aber sollten die allgemeinen Motive und die substanzielle Bedeutung der Ereignisse a priori durch und aus dem Begriffe sich ergeben.

Es war vornehmlich *Hegel* und seine Schule, von dem dieß Construiren wenn auch nicht eigentlich ausging, doch als das allein philosophische Princip proklamirt und mit möglichster Strenge gehandhabt wurde. Er versuchte es, zunächst den Entwicklungsgang der Philosophie, dann aber auch der Weltgeschichte überhaupt unter die Botmäßigkeit der logischen Kategorieen zu stellen. Die einzelnen, einen wirklichen Fortschritt enthaltenden Systeme sollten wo möglich nur den dialektischen Entwicklungsproceß der Kategorieen seiner Logik wiederholen, jedenfalls aber jeder wahre Fortschritt der Philosophie, jede neu erstiegene Bildungsstufe der Menschheit durch einen dialektisch-logischen Uebergang vermittelt sein. Die dialektische Selbstbewegung des Begriffs, deren allgemeinen und nothwendigen Gang die Logik allein darstellt, sollte also die aprioriſche Norm sein, nach welcher mit immanenter Nothwendigkeit Philosophie und Weltgeschichte ihren Weg nehmen.

Hiergegen erhob sich nun von den verschiedensten Seiten der entschiedenste Widerspruch. Man wandte ein, daß dieses Princip, consequent durchgeführt, die menschliche Freiheit vernichte und einen abstrakten Determinismus und Fatalismus proklamire. Denn die Unterscheidung zwischen einem historisch Nothwendigen und Zufäl-

Digitized by Google

ligen, auf welches letztere die freie Selbstbestimmung der handelnden Subjekte angewiesen werde, sei durchaus willführlich, ein bloßer Nothbehelf, das versteckte Eingeständniß der Ohnmacht, einen großen Theil des historisch gegebenen Materials in der aprioriſchen Construction nicht mit verarbeiten zu können. Nach Hegel selbst sei ja das Erscheinende nur Erscheinung des Wesens, das Einzelne nur Ausdruck und Träger des Allgemeinen: sei also das Eine nur zufällig, so könne das Andere unmöglich nothwendig sein und umgekehrt. Wer überhaupt solle die Gränze ziehen zwischen dem Nothwendigen und Zufälligen? worin bestehe das Kriterium, nach welchem in der Geschichte das Eine vom Andern sich unterscheiden lasse? Die allgemeinen Motive, wenn sie wirken sollen, müssen doch zugleich die Motive der handelnden Personen sein: seien sie von letzteren als Motive frei aufgenommen, so könne von Nothwendigkeit nicht die Rede sein, eben so wenig als im entgegengesetzten Falle von der Freiheit der menschlichen Handlungen. Sollen aber die großen Männer der Geschichte nur nicht wissen, was sie wollen und thun, und während sie ihre particularen Zwecke verfolgen, nur die Absichten des Weltgeistes blind vollführen, so frage es sich, woher denn der Philosoph das Vorrecht habe, dem Weltgeiste in die Karten zu sehen? Außerdem sei dieser Weltgeist, der wie ein Maulwurf unter dem Boden fortwühle, eben nur das blinde Fatum, das die Menschheit am Bande der Nothwendigkeit leite. Denn daß er selbst wisse, was er wolle, sei eine bloße Voraussetzung. Jedenfalls aber verlieren die menschlichen Handlungen nicht nur allen historischen, ideellen, sondern auch allen moralischen Werth; denn die menschliche Freiheit ist nach dieser Ansicht eine bloße Illusion: der Mensch wähne wohl in seinem trügerischen Bewußtsein, frei zu handeln, in Wahrheit aber sei er mit seinem Wollen und Thun nur das blinde Werkzeug des Weltgeistes. Solle nun gar der Entwicklungsproceß der logischen Kategorieen den Gang der Weltgeschichte leiten, so sei die Geschichte in ihrem innersten Kern ein leeres Formular; aller Inhalt, alle Lebendigkeit verschwinde; das caput mortuum der Abstraction, das allein übrig bleibe, zu seciren und seiner Con-

Digitized by Google

struction nachzuforschen, lohne sich nicht der Mühe. Endlich sei ja das bloß formale Princip des dialektischen Fortschritts an und für sich gegen allen Inhalt gleichgiltig; dieser könne so wenig aus jenem abgeleitet werden, daß es ihn vielmehr an sich gar nicht einmal berühre. Der Inhalt, der historische Stoff, das Geschehene und damit die Geschichte selbst, d. h. gerade das, was a priori construirt werden solle, müsse von Außen, a posteriori herbeigeschafft werden. Und da es Hegeln erwiesenermaßen nicht einmal gelungen sei, die Kategorieen in der Logik selbst aus dem reinen Denken, ohne Beihilfe der Anschauung und der aposteriorischen Erkenntniß, ohne Sprünge und willkührliche Einschiebsel, rein a priori zu entwickeln, wie sollte es nicht eine bloße Selbsttäuschung sein, wenn er wähne, die Geschichte a priori construirt zu haben! —

So triftig diese Einwürfe sind, so wenig läßt sich andrerseits läugnen, daß ohne alle immanente Nothwendigkeit die Geschichte ein bloßes Spiel des Zufalls wird. Man rettet die menschliche Freiheit nur auf Kosten der Vernunft. Ein Chaos von Handlungen und Begebenheiten, in welchem Alles, von den subjektiven Entschließungen und beliebigen Absichten der handelnden Personen abhängig, ohne Ziel und Zweck durch einander wirkt, verdient kaum den Namen der Geschichte. Der Menschheit, die ein solches Leben führte, müßte alle Vernünftigkeit abgesprochen werden. Von einer göttlichen Weltregierung könnte schlechthin gar nicht die Rede sein; der Fatalismus, den man vermeiden wollte und der Hegelschen Geschichtsanschauung zum Vorwurf machte, wäre nur durch eine Hinterthür wieder eingeführt. Denn wo die subjektive Willkühr, d. h. der Zufall, ob sich die welthistorischen Persönlichkeiten so oder anders entschließen, den Gang der Begebenheiten leitet, da regiert das blinde Fatum. —

Soll der Streit je geschlichtet werden, so kommt es vor allen Dingen darauf an, zwischen logischer und moralischer Nothwendigkeit scharf zu unterscheiden. Von logischer Nothwendigkeit kann im Gebiete der Geschichte aus den angeführten Gründen nie die Rede sein. Nicht der erkennende, sondern der wollende Geist macht die Geschichte, und die Erkenntniß des Menschen ist

Digitized by Google

eben so sehr vom Willen, als der Wille von der Erkenntniß abhängig. Mit der logischen Nothwendigkeit ist allerdings ein abstrakter Determinismus und was noch schlimmer ist, ein todter Formalismus an die Stelle lebendiger Geistesentwicklung gesetzt. Das eitle Vergnügen, sich in ihrem Scharfsinn zu bespiegeln, und jeden Schritt der Geschichte auf einen logisch-dialektischen Uebergang zu reduciren, überlassen wir daher gern den Märtyrern der Logik und ihrem logischen Enthusiasmus. Fänden sie auch überall die logische Zauberformel auf, sie würden darum die Sprache der Geschichte um kein Haar besser verstehen als der empirischste, unlogischste Historiker.

Die moralische Nothwendigkeit dagegen ist allerdings als das leitende Princip aller Geschichte anzuerkennen. Sie ist ein Müssen, aber bedingt durch die freie Selbstbestimmung des Menschen, mithin kein Müssen schlechthin, sondern ein Sollen. Der Geschichte der Menschheit — das fordert die Vernunft und der Begriff der Geschichte — ist nothwendig ein Ziel vorgesteckt, das sie in ihrem unbegränzten, nur mit der Erreichung des Ziels sich vollendenden Dasein eben so gewiß erreichen muß, als der Einzelne bei der Begränztheit seines irdischen Lebens und der Freiheit seiner Selbstbestimmung das seinige nicht zu erreichen braucht. Wie nämlich der Mensch durch keine Selbstbestimmung, durch keinen Willensakt, von seinem Ich und seinem Menschsein loszukommen vermag, so kann das Böse und Verkehrte, sei es auch noch so groß, niemals den substanziellen Kern des Guten in ihm vernichten. Es giebt eben so wenig eine absolut böse, als eine absolut gute Handlung: das Absolute ist überhaupt in dieser Welt der Relativität nirgends zu finden; es ist nur, indem es sie in sich aufhebt und mit sich vermittelt. Mithin involvirt auch die schlechteste, verkehrteste Handlung noch immer einen, wenn gleich noch so kleinen Fortschritt zu jenem Ziele, welches eben nur in der vollendeten Entwicklung und Ausbildung jenes substantiellen Kernes des Guten, Wahren und Schönen besteht: je größer, edler und schöner die Handlung, desto größer der Fortschritt, und umgekehrt. Der Einzelne braucht daher allerdings das Ziel seines irdischen

Digitized by Google

Daseins nicht zu erreichen, aber nur darum, weil die Spanne Zeit, die ihm gegeben, nicht ausreicht um mit dem Minimum der fortschreitenden Bewegung zum Ziele zu gelangen; dafür öffnet sich ihm nach dem Tode ein zweites Leben. Die Menschheit dagegen muß das ihrige erreichen; jeder Schritt der Weltgeschichte ist nothwendig ein Schritt zu ihrem Ziele. Aber diese Nothwendigkeit ist eine moralische, bedingt durch die menschliche Freiheit. Denn die Bahn, auf welcher die Geschichte ihrem Ziele entgegengeht, die Art, wie die Menschheit dahin gelangt, ob auf tausend Umwegen oder in gerader Richtung, ob mit raschem oder langsamem Schritte, — das ist schlechthin von ihr selbst abhängig. A priori läßt sich also nur darthun, daß der Geschichte ein Ziel vorgesteckt sei und von ihr erreicht werden müsse; nothwendig ist nur, daß jeder Schritt ein Schritt zu diesem Ziele sei; eben diese Nothwendigkeit ist das Band der Ordnung und Gesetzmäßigkeit, der zusammenhängenden, fortschreitenden Entwicklung, wodurch die Geschichte Geschichte ist. Aber das Wie dieses Processes läßt sich nur a posteriori erkennen; nur so läßt sich bestimmen, worin jeder Schritt bestanden, wie groß oder klein er gewesen, wodurch er vermittelt worden, wohin er zunächst geführt habe. Eine Philosophie der Geschichte kann also nur darin bestehen, daß sie nach der dargethanen Nothwendigkeit des Ziels und seiner näheren Bestimmung in der Masse der a posteriori erforschten Thatsachen die fortschreitende Bewegung darthut, jeden Schritt als einen Schritt zum Ziele, jeden mithin in seiner Nothwendigkeit und damit die immanente Nothwendigkeit im Gange der Geschichte überhaupt nachweist.

Was von der Geschichte überhaupt, das gilt auch von der Geschichte der Philosophie. Denn sie ist nicht bloß der Entwicklungsproceß der logischen Kategorieen, sondern der menschlichen Vernunft überhaupt von Seiten ihres Selbstbewußtseins. Diese aber hat nicht nur den erkennenden (denkenden), sondern auch den wollenden Geist zu ihren Momenten. Mithin ist auch die Geschichte der Philosophie das Resultat jener beiden Faktoren, jener immanenten Nothwendigkeit und der sie bedingenden menschlichen Freiheit.

Digitized by Google

Nach diesem Vorwort, das nothwendig war, um den Standpunkt der folgenden Kritik zu bezeichnen, wende ich mich zu letzterer selbst. Ich beginne mit einem Werke zur Geschichte der antiken Philosophie.

Christ. August Brandis: Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie. 2ter Th. 1ste Abtheilung. Berlin, 1844.

Die Hegelsche Schule wird nicht verfehlen, dieses Werk einem s. g. überwundenen Standpunkte zuzuweisen, und ihm den Mangel an immanenter Entwicklung, an wahrem Zusammenhange, an Princip und Methode u. dgl. vorzuwerfen. Allerdings weiß es Nichts von der absoluten Herrschaft der logischen Kategorieen und der s. g. dialektischen Methode. Dennoch ist es ein ausgezeichnetes Werk, das trotz der ihm vorangegangenen trefflichen Schriften Ritters und Hermanns seinen Rang in der Literatur behaupten wird, — ein Werk, das auf den gründlichsten Studien und einer gediegenen Gelehrsamkeit ruht, von allseitiger Erwägung und sorgfältiger Durchdenkung des Stoffs getragen ist, ein Werk, in welchem insbesondere ein ächt historischer Geist sich ausspricht. Diesem Geiste, der vor allen Dingen Achtung vor der Geschichte, rückhaltlose Vertiefung in den Stoff, Beurtheilung jeder historischen Erscheinung nach ihrem eigenen Standpunkte, Ausschließung aller vorgefaßten Meinungen und selbstgemachten Principien fordert, wird auch der wahre, wirklich vorhandene Zusammenhang, jene wahre, immanente Nothwendigkeit des historischen Fortschrittes nicht entgangen sein. Dieser ächt historische Geist ist vielmehr mit dem Geiste ächter Spekulation so nahe verwandt, daß beide nothwendig zusammentreffen müssen, indem ersterer vom Standpunkte wissenschaftlicher Erforschung des Gegebenen dasselbe Ziel zu erreichen sucht, das letzterer, diese Forschung voraussetzend, vom Standpunkte der immanenten Denknothwendigkeit aus sich selber setzt und erstrebt: beide wollen aber nur den Nachweis liefern, daß nicht bloß die Natur, sondern auch die Geschichte die Werkstatt der ewigen Vernunft sei. Es wird daher Niemanden Wunder nehmen können, wenn diese Zeitschrift, die ihrer Tendenz gemäß allerdings

Digitized by Google

das Gebiet der reinen nackten Historie, d. h. der bloßen Sammlung und Sichtung des Materials, von sich ausschließt, ein Werk wie das vorliegende, nicht ganz unberücksichtigt läßt.

In der That bemüht sich der Verfasser vorzugsweise, sogleich bei der Darstellung der Sokratik, mit der dieser zweite Band beginnt, den innern Zusammenhang zwischen der reinen Lehre des Sokrates, und den mannigfaltigen, anscheinend so entgegengesetzten Schulen, die von ihm ausgingen, nachzuweisen. Um zunächst das eigenthümlich-Sokratische von der erhöhenden Platonischen und der erniedrigenden Xenophontischen Auffassung desselben ausscheiden zu können, ruft er mit Recht die Zeugnisse des Aristoteles zu Hilfe: sie allein können im Zweifel den Ausschlag geben. Der Satz, daß die Tugend eine Erkenntniß, ein Wissen (ἐπιστήμη) und somit auch umgekehrt die wahre Erkenntniß Tugend sei, — diese immanente Beziehung zwischen dem erkennenden und wollenden Geiste, dieß gegenseitige Bedingtsein des Wissens und Wollens, dieser innige Zusammenhang des Wahren mit dem Guten und Schönen, ist demnach ohne Zweifel als der eigenthümliche Lebensquell der Sokratischen Lehren anzusehen. Das war das neue Princip, das der bisherigen Trennung des Ethischen vom Physischen und Metaphysischen, die zur Sophistik geführt hatte, siegreich gegenübertrat. Diese Idee eines untrüglichen, in der moralischen Natur des Menschen liegenden Wissens, die Sokrates nur zum Bewußtsein zu bringen, Plato erst in systematischer Begründung und Durchführung philosophisch zu realisiren suchte, verbindet und trennt zugleich die verschiedenen Sokratischen Schulen. Die Sokratiker nämlich, die der Verfasser mit Recht die einseitigen nennt, d. h. alle Schüler des Sokrates mit Ausnahme Plato's, hielten zwar im Allgemeinen an jener Idee fest, aber sie faßten das Wissen entweder nur als moralisches Bewußtsein, dessen Werth und Bedeutung nur in der praktischen Ausübung des Guten bestehe, oder beschränkten es auf den ersten unmittelbarsten, bloß subjektiven Inhalt des Bewußtseins, auf die praktischen Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, oder endlich gaben ihm eine einseitig theoretische Richtung auf das Objektive, in-

Digitized by Google

dem sie den Accent auf die Lehrbarkeit des Guten, auf das Erkennen und die dialektische Form desselben legten.

Auf diese Weise ergeben sich dem Verfasser die verschiedenen Tendenzen, welche die Kynische, die Kyrenäische und die Megarisch-Eretrische Schule verfolgten. Jede von ihnen associirte sich zugleich, bewußt oder unbewußt, mit einer früheren, vor-Sokratischen Richtung, oder um modern zu sprechen, trat damit zugleich auf einen bereits überwundenen Standpunkt zurück. Die Kyniker mit ihrer einseitigen Tugendlehre und Tugendpraxis neigten sich offenbar zur Pythagoräischen Philosophie hinüber, deren vorherrschend ethische, auf das Praktische gerichtete Tendenz unzweifelhaft ist; nur faßten jene mit Sokrates das Ethische in höherer philosophischer Selbstständigkeit auf, frei von allen zufälligen Beziehungen auf Politik und herrschende Sitte, mit denen es die Pythagoräer vermischt hatten. Deutlicher noch tritt bei der Kyrenäischen Schule ihre innere principielle Beziehung zur Sophistik hervor. Denn ihre Hedonik, nach welcher „nur die Empfindung oder innere Affection wahrhaft wißbar, nur sie mithin als Kriterium gelten, und folglich nur der aus den einzelnen erregenden Lustempfindungen hervorgehende gegenwärtige Genuß Endzweck sein und Werth an sich haben sollte" (S. 102), führte consequenter Weise auf das Grundprincip aller Sophistik zurück, auf den Satz, daß schlechthin Alles, Erkennen und Wissen, Wollen und Thun, nur von subjektiver Bedeutung, der Mensch — d. h. das einzelne Individuum als solches — das Maß aller Dinge sei. Die Megariker endlich nahmen augenscheinlich die abstrakt-logische Dialektik der Eleaten wieder auf und suchten den Sokratischen Begriff des Guten mit den eleatischen Bestimmungen über das reine Sein zu vermitteln.

Jede dieser Einseitigkeiten, jeder dieser anscheinenden Rückschritte involvirt gleichwohl einen Fortschritt, oder war wenigstens zur weiteren Fortbildung der Philosophie nothwendig. Zunächst nämlich mußten die Hauptmomente der Sokratischen Lehre, deren innere Einheit Sokrates selbst niemals eigentlich wissenschaftlich dargethan, sondern gleichsam nur persönlich an sich selber dargestellt und durch seine geschmeidige, der jedesmaligen Persönlichkeit

Digitized by Google

des Schülers sich anpassende Lehrmethode nur beiläufig und in individueller Form erörtert hatte, zu entschiedener Gegensätzlichkeit auseinandertreten, um wahrhaft vermittelt werden zu können. Eben so waren die einseitigen Richtungen der vor-Sokratischen Philosophie zwar in Wahrheit von der Sokratischen zu innerer Einheit zusammengefaßt und eben damit ihre Einseitigkeit paralysirt; aber der Vermittelungsproceß, der sie in der Sokratischen Grundanschauung vereinigte, war von Sokrates selbst wiederum weder wissenschaftlich dargethan, noch erschöpfend durchgeführt. Als das persönliche Uebergewicht des Sokrates wegfiel, mußte daher nothwendig eine Reaktion eintreten; die früheren Richtungen bemächtigten sich der einzelnen Elemente der Sokratik; die Vermittelung wurde zunächst am Einzelnen einseitig durchgeführt, damit aber der wahren, vollständigen Versöhnung durch einen höheren, umfassenderen Geist die Bahn eröffnet.

Dieser höhere Geist war Plato, einer der jüngsten Schüler des Sokrates. Sein Verhältniß zu letzterem bestimmt der Verfasser zunächst im Allgemeinen dahin, daß er die Sokratische Philosophie systematisch zu entwickeln und zu ergänzen zu seiner Aufgabe gemacht habe. Gewiß war Plato's Stellung eine ganz ähnliche wie die von Fichte zu Kant oder von Schelling zu Fichte: er glaubte und beabsichtigte zunächst nur das Sokratische Princip näher zu begründen, allseitig durchzuführen, und so des Sokrates einzelne Lehren zu einem vollständigen System der Philosophie auszubilden. Dieß geht zur Evidenz schon daraus hervor, daß er in seinen Dialogen durchgängig den Sokrates als den eigentlichen Lehrer der Philosophie auftreten läßt. Aber indem er an's Werk ging, gestaltete sich ihm unter der Hand ein wesentlich neues Gebäude. Die Grundidee blieb zwar im Allgemeinen dieselbe; allein indem Plato das Sokratische Wissen des Wahren, Guten und Schönen nicht bloß dialektisch-negativ durch Widerlegung der entgegenstehenden Ansichten, als conditio sine qua non eines menschlich-vernünftigen Daseins erwies, — worauf Sokrates sich beschränkt hatte, — indem er vielmehr seine ihm eigenthümliche Ideenlehre diesem Wissen als Fundament substruirte und es damit

Digitized by Google

positiv begründete, seine reale Möglichkeit, seine Entstehung und Verwirklichung darthat, indem er endlich von der Ideenlehre aus den Begriff des Guten und Schönen, als des Wahren, nicht nur im Allgemeinen, sondern auch in seiner immanenten Beziehung auf Politik, Kunst und Religion, und damit in seinem concreten Inhalte näher bestimmte, bildete er das Sokratische Princip in jenen erhabenen Idealismus hinüber, der die reine absolute Wahrheit, Güte und Schönheit in das Jenseits der Ideenwelt setzt, und der zwar eben deßhalb noch an einem philosophisch bedeutenden Mangel leidet, denn es wird wohl schwerlich je gelingen, von rein Platonischen Motiven und Grundlagen aus jenes Jenseits mit dem Dießseits der realen Erscheinungswelt wahrhaft zu vermitteln, der aber nichts desto weniger seinen Grundgedanken nach die ewige Basis aller ächten Spekulation bleiben wird. Durch ihn unterscheidet sich Plato's Philosophie nicht nur von der des Sokrates und aller Sokratischen Schulen, sondern ragt sogar über die antike Weltanschauung überhaupt in die neue christliche Bildungsperiode der Menschheit hinüber.

Der Darstellung des Platonischen Systems widmet der Verfasser den ganzen übrigen Raum dieses zweiten Bandes (S. 134—570). Trotz dieser Weitläuftigkeit tritt die Gliederung des Ganzen als eines Ganzen klar und prägnant hervor. In der Bestimmung der Reihenfolge der einzelnen Dialogen, wie in der Untersuchung über die Aechtheit der wenigen angezweifelten, folgt der Verfasser im Allgemeinen Schleiermacher'n, ohne jedoch deßhalb jede einzelne Annahme desselben zu unterschreiben. Zu einer unbestreitbaren Gewißheit über alle fraglichen Punkte zu gelangen, dürfte hier überhaupt unmöglich sein. Nur den Parmenides vindicirt er ausdrücklich und entschieden jener zweiten Gruppe, der den Begriff des Wissens überhaupt dialektisch entwickelnden Dialogen; und den Hippias minor, den Menexenus und den Jon betrachtet er als Platonische Gelegenheitsschriften, deren Aechtheit Schleiermacher ohne genügenden Grund angefochten. Danach bedarf es denn keiner besondern Erwähnung, daß auch hinsichtlich der Anordnung und Entwickelung des Inhalts, hinsichtlich der Gliederung

Digitized by Google

des Systems, als Systems, der Verf. der Schleiermacher'schen Auffassung den Vorzug giebt. Nur darin weicht er von letzterer ab, daß er die Dialektik von den beiden realen Wissenschaften der Physik und Ethik absondert, „überzeugt, daß eine solche Sonderung von Plato selber mindestens bereits beabsichtigt und mehr durchgeführt ist, als Schleiermacher zuzugeben geneigt ist, und außerdem der Einsicht in die Zusammengehörigkeit der dialektischen und ethischen wie physischen Untersuchungen sich sehr förderlich erweist." Demgemäß gliedert sich ihm das Platonische System folgendergestalt: zunächst als Einleitung in das Ganze die mythisch-polemische Grundlegung, die Plato seinen Lehren von der Liebe, als dem begeisternden Triebe zur Weisheit, von der Seele und ihrem göttlichen Ursprunge, kraft dessen sie der Wahrheit und Gewißheit empfänglich ist, endlich von der Form und dem Inhalte eines unbedingten Wissens und der nothwendigen Zusammengehörigkeit des Wissens und Handelns giebt. Sodann folgt, als das erste Glied des Systems selbst, die dialektische Entwickelung des Begriffs des Wissens und zwar zuvörderst in Beziehung auf das Subject, demnächst in Beziehung auf das Seiende, als das Object desselben, und endlich rücksichtlich der Ideen als der subjectiven Normen des Wissens und der objectiven Principien der Gegenstände desselben. Nachdem sodann die Ideenlehre selbst auf dialektisch-antinomische Weise näher begründet und von ihr aus die Entwickelungsweisen und Stufen des Wissens wie dessen Abschluß in der Idee des Guten näher bestimmt worden, ist zugleich der Grund gelegt, auf welchem die Platonische Weltanschauung, zunächst ihren allgemeinen Grundzügen nach, sich von selbst aufbaut. Denn eben die Ideenlehre ist das Fundament, auf welchem letztere steht. Aus dem Verhältniß der Ideen zu dem, was Plato den Stoff (ὕλη) nennt, ergiebt sich zunächst Wesen und Begriff der Welt der Erscheinungen: der Stoff ist aber einerseits die Bedingung der Verwirklichung der Ideen in der Erscheinungswelt, von eigenthümlicher, mit Nothwendigkeit wirkender Ursächlichkeit, andererseits der Grund aller Mannichfaltigkeit. Der letzte absolute Grund der Ideen selbst und der ihnen eigenthümlichen freien

Digitized by Google

Ursächlichkeit ist dagegen die Gottheit, deren nähere Begriffsbestimmung als des schlechthin Guten unter der Form der unbedingten Einheit, vom Denken unmittelbar ergriffen und durch vermittelndes Beweisverfahren bewährt, ungezwungen zur Lehre von der göttlichen Vorsehung und Weltregierung überleitet. Damit ist die Platonische Weltanschauung in ihren allgemeinen Grundlagen und Grundzügen vollendet. Die detaillirte Ausführung derselben erfolgt dann zunächst in derjenigen Disciplin, welche Plato selbst unter dem Namen der Physik als einen besonderen Theil seines Systems bezeichnet. Sie schließt mit dem Versuche Plato's, die Lehre vom Organismus des menschlichen Körpers in Uebereinstimmung mit seinen naturphilosophischen Grundvoraussetzungen teleologisch zu begründen. Diese Lehre bildet den Uebergang zur Psychologie, welche Plato selbst wohl nur als Theil der Physik betrachtete, die aber der Verf. mit Recht als eine besondere Disciplin behandelt. Mit ihr verknüpft sich von selbst Plato's Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und ihren Schicksalen nach dem Tode; und als Uebergangspunkt von der Psychologie zur Ethik benutzt der Verf. Plato's Bestimmungen über die Freiheit des Willens. Die Ethik ist der letzte Haupttheil des Platonischen Systems. Sie wird zunächst negativ begründet durch Widerlegung der sophistisch-hedonistischen Irrlehren, positiv durch Untersuchungen über die Natur und die Arten der Lustempfindungen in ihrem Verhältniß zum Wissen, über das höchste Gut und dessen Bestandtheile, über die Tugend und die Glückseligkeit. Diese Untersuchungen bilden zugleich den allgemeinen Theil der Ethik selbst, an welchen die Darstellung von Plato's Idealstaate und seinem Staate der Gesetze als besonderer Theil oder als concrete Durchführung der allgemeinen Principien sich anschließt. —

Daß nach dieser Anordnung die Platonische Philosophie, welche, wenn man an den einzelnen Dialogen kleben bleibt, in eine Menge lose zusammenhängender Untersuchungen zu zerfallen scheint, im Grunde als ein wohlgegliedertes System, als ein in sich harmonisches Ganzes, eines philosophischen Künstlers, wie Plato vollkommen würdig, sich ausweist, muß Jeder auf den ersten Blick erkennen. Die wesentlichen Lehren Plato's in dieser Abrundung

Digitized by Google

zu einem systematischen Ganzen treu und unverfälscht dem Blicke vorzuführen, ohne ihrer Eigenthümlichkeit Abbruch zu thun, ohne Uebergänge zu erdichten und selbstgemachte, unplatonische Mittelglieder einzuschieben, ist die Hauptaufgabe jedes Historikers der antiken Philosophie. Denn Plato's System bildet nun einmal den Mittelpunkt in der Entwickelung des philosophischen Geistes der Alten; von ihm aus allein ist der Gipfel- und Wendepunkt derselben, die Aristotelische Philosophie, wahrhaft zu verstehen. Der Verf. hat dieser schwierigen Aufgabe, soweit deren Lösung überhaupt möglich ist, meines Erachtens auf eine durchaus befriedigende Weise genug gethan. Im Einzelnen dürften sich freilich noch manche Punkte finden, über die sich streiten ließe; im Einzelnen würde ich selbst Manches anders gefaßt und anders gestellt haben: wem auch möchte es gelingen, überall, in jedem Nebenpunkte das Richtige zu treffen! Wer aber dürfte sich auch das Recht anmaßen, über solche einzelne Streitpunkte in letzter Instanz zu entscheiden, und seine eigene Ansicht als die allein wahre und untrügliche geltend zu machen! Ref. wenigstens macht auf diese Untrüglichkeit keinen Anspruch; er fühlt sich im Gegentheil in Beziehung auf die Platonische Philosophie, trotz seiner genauen Bekanntschaft mit derselben, dem Hrn. Verf. nicht gewachsen, glaubt aber auch, daß von diesem Schicksal nur sehr Wenige ausgenommen sein dürften.

Unter diesen Umständen würde es eine Anmaßung sein, wenn ich meine einzelnen Ausstellungen hier weiter ausführen wollte. Ich sage im Gegentheil dem Hrn. Verf. auch öffentlich meinen Dank für die mannichfaltige Belehrung, die mir aus seinem Werke zu Theil geworden. Und nur um doch irgend Etwas auszusetzen, — man würde vielleicht sonst an meiner Unparteilichkeit zweifeln — will ich mir erlauben, den Hrn. Verf. darauf aufmerksam zu machen, daß seine Diction, insbesondere sein Periodenbau, ein zu antikes, platonisirendes oder wenigstens gräcisirendes Gepräge hat. Da er in seinen kürzlich erschienenen „Mittheilungen über Griechenland" eine ganz andere Sprache führt, so war es vielleicht seine Absicht, die Darstellung der antiken Philosophie auch durch

Digitized by Google

die Form der Diction dem antiken Geiste näher zu bringen. Allein so berechtigt dieß Bestreben in allen andern Gebieten sein mag, im Gebiete der Philosophie, wo es auf den reinen Gedanken, auf die ideelle, über Zeit und Volksgeist hinausreichende Wahrheit ankommt, kann ihm nicht die gleiche Berechtigung beigelegt werden. Ueberall wenigstens, wo die Klarheit der Darstellung und die Leichtigkeit des Verständnisses in Frage kommt, müssen alle andern Rück- und Absichten weichen. Dieser Klarheit und Leichtigkeit thut nun aber die Diction des Verf. in der That einigen Abbruch. Davon wird er sich selbst überzeugen, wenn ihm nach einiger Zeit seine eigene Darstellung fremder geworden, und er sie dann mit unbefangenem Blicke noch einmal wieder durchsehen will. —

An Brandis' Schrift reihe ich ein paar Werke an, deren Umfang zwar über die Geschichte der antiken Philosophie hinausgeht, letztere aber doch mit einschließt, und die daher Vergleichungspunkte unter einander wie mit Brandis darbieten, zumal da sie von dessen Principe abweichen und der constructiven Methode der Geschichtschreibung huldigen. Ich meine

1) Jos. Hillebrand: Der Organismus der philosoph. Idee in wissenschaftl. u. geschichtl. Hinsicht. Dresd. u. Leipz. 1842.
2) Chr. J. Braniß: Geschichte der Philosophie seit Kant. Erster Theil, unter dem besondern Titel: Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit. Bresl. 1842.

Hillebrand's Standpunkt ist der der neueren deutschen Philosophie seit Fichte, der s. g. absolute Standpunkt Schellings und Hegels. Sein System, das er bereits in früheren Schriften, zuletzt in seiner Philosophie des Geistes dargelegt hat, und hier im Grundriß als den ersten Theil der vorliegenden Schrift wiederholt, hat die nächste Verwandtschaft mit dem Hegelschen. Die Grundidee wenigstens ist trotz mannichfaltiger Abweichungen dieselbe: die absolute Thatsache, d. h. die Idee oder der reine Gedanke, das Denken schlechthin, soll sich in immanenter Selbstbestimmung und Selbstentwickelung durch die Dialektik (Logik), Naturphilosophie und Geistesphilosophie hindurch, als das Absolute, als immanente Grundursache und Substanz des Universums, in

Digitized by Google

letzter Vollendung als absoluten Geist ausweisen. „Der wissenschaftliche Organisations-Proceß beginnt mit der abstracten Selbstbestimmung der Idee, mit dem reinen Selbstanfange und der allgemeinen Selbsterfassung des Denkens, gewissermaßen mit dem Denken des Denkens. Der nächste Fortschritt ist sodann dieser, daß sich die Idee zur objectiven Bestimmtheit bringt, d. h. die Natur als Moment ihrer Selbstbestimmung nimmt und an derselben ihre abstracten Kategorieen realisirt findet. Die dritte Richtung erweiset sich darin, daß sie sich in ihrer eigenen Subjectivität bestimmt, d. h. sich selbst als freie Wirklichkeit faßt, somit ebensosehr ihre abstracte Allgemeinheit als ihre objective Naturbestimmtheit an sich aufhebt und sich als Einheit beider, somit eben als die positive Existenz der Freiheit, als das sich selbstsetzende und selbstbewußte Sein begreift." Hierin wird Jeder auf den ersten Blick die Hegelsche Grundanschauung wieder erkennen. Die Abweichung des Verf. von letzterer beruht im Allgemeinen auf seiner entschiedeneren Hinneigung zum Spinozismus. In Folge dessen treten ihm jene drei Hauptbegriffs- und Entwickelungsmomente der Idee nicht so bestimmt als bloße unterschiedene Momente des Absoluten auseinander. Die Idee als die absolute Thätigkeit im Elemente des reinen Denkens, die dialektische (logische) Idee, setzt nach ihm in der Unendlichkeit ihrer Bestimmungen nur alle möglichen Unterschiede ihrer selbst. Um aber wahrhaft absolut zu sein, muß sie sich auch als ihre eigene Macht, als ihre eigene Allgemeinheit, als ihren eigenen Grund und Zweck setzen: „nur indem sie sich selbst als Object und Subject, als unmittelbare Existenz und Freiheit zugleich hat, ist sie wahrhaft sich selbst gleich, ist sie reine Absolutheit." Ihre Objectivität ist dann die Natur, ihre Subjectivität der Geist. Mithin ist die Natur dem Verf. nicht bloßes Entwicklungsmoment im Processe der Selbstrealisirung des absoluten Geistes, sondern die Eine Seite, der Geist die andere Seite der absoluten Idee, beide gleichsam die gleichberechtigten, aber allerdings immanent zusammengehörigen Hälften, in deren Einheit das Absolute, das als logische Idee im reinen Denken nur das potentiale Prius seiner selbst ist, seine absolute

Digitized by Google

Realität hat. Daß damit der Verf. der Spinoza'schen Grundanschauung bedeutend näher stehe als Hegel, leuchtet von selbst ein.

Dieß möge genügen, um die Stellung des Verf. im Allgemeinen zu bezeichnen. Wir können auf eine Beurtheilung seines eigenen Systems schon darum nicht näher eingehen, weil wir ihm selbst Unrecht thun würden, wenn wir es nach der bloßen Skizze, in der es uns hier als erster Theil dieser Schrift vorliegt, kritisiren wollten. Denn die Position, die es einnimmt, ist allein haltbar, wenn auf unwiderlegliche Weise deducirt ist, wie der menschliche Geist, das menschliche Denken oder Bewußtsein, zum Begriffe eines absoluten Denkens oder der absoluten Idee komme, und daß dieser Begriff sowie seine absolute Realität und Wahrheit schlechthin denknothwendig sei. Diese Deduction fehlt aber in der vorliegenden Skizze, und mußte fehlen, wenn sie bloße Skizze bleiben sollte. Man sieht daher nicht ein, mit welchem Rechte die Philosophie, oder wie der Verf. sich ausdrückt, die philosophische Idee, d. h. das menschliche Denken in seiner reinen Beziehung auf sich selbst, in seiner Voraussetzungslosigkeit oder Abstraction von aller Gegebenheit, ohne Weiteres mit dem absoluten Denken identificirt wird. Soll in der Abstraction von allem Gegebenen — gesetzt, deren Nothwendigkeit und Berechtigung wäre dargethan — zugleich die Abstraction von seiner Bestimmung als menschliches Denken liegen, so müßte doch jedenfalls die Nothwendigkeit oder mindestens die Möglichkeit dieser Abstraction erwiesen sein, ehe von einem Denken schlechthin, von einem reinen Denken die Rede sein kann. Statt dessen erklärt der Verf. ohne Weiteres den reinen Gedanken für die absolute Thatsache. Allein wenn von einer Thatsache ausgegangen werden soll, so kann es offenbar nur die Thatsache sein: Ich denke. Diese Thatsache scheint auch der Verf. mit der Thatsächlichkeit des reinen Gedankens oder des absoluten Denkens zu identificiren; wenigstens bezieht er sich zugleich auf das Cartesische cogito ergo sum, und erklärt dieses für den absoluten Grundsatz aller Philosophie. Daß Ich nun aber in und mit meinem menschlichen Denken genöthigt sei, zugleich ein schlechthin allgemeines, absolutes Denken, das doch nicht blos das allgemeine menschliche Denken sein kann, anzunehmen

Digitized by Google

und in absoluter Realität zu setzen, versteht sich doch nicht ohne weiteres von selbst. Und noch weniger kann ich ohne Weiteres berechtigt sein, mein Denken, gesetzt auch daß ich es von allem vorgefundenen Inhalte, von allen Beziehungen nach Außen, auf irgend etwas Anderes, reinigen könnte, mit dem absoluten Denken zu identificiren. Vielmehr bliebe, — wenn nach jener Reinigung das inhaltslose Nichtsdenken überhaupt noch für Denken gelten kann — trotz alles Abstrahirens doch immer nur ein abstract menschliches Denken übrig, d. h. ein Denken, das nicht nur seiner eigenen grundwesentlichen, substanziellen Bestimmung nach stets menschliches Denken bleibt, sondern gerade in jenem Abstrahiren als solches sich bewährt. Denn nur das menschliche Denken kann von gegebenem Inhalte, von Aeußerlichkeiten u. dgl. abstrahiren; für das absolute giebt es gewiß gar keinen gegebenen Inhalt, keine Bestimmtheit von Außen. Jedenfalls aber wird durch das bloße Abstrahiren die ursprüngliche Natur des menschlichen Denkens in Nichts verändert; trotz alles Abstrahirens bleibt es realiter, was es ist; und wenn es seiner eigenen Natur nach nicht genöthigt ist, das absolute Denken als unterschieden von sich in realer Existenz zu denken, — durch bloßes Abstrahiren kann es unmöglich zum Begriffe desselben gelangen; denn könnte es auch von seiner eigenen menschlichen Natur, von sich selbst abstrahiren, so würde damit immer noch nicht das absolute, sondern nur ein schlechthin unbestimmtes Denken gewonnen, das zufolge dieser abstracten Unbestimmtheit in keinem Verhältniß zum menschlichen Denken stehen könnte, von dem also auch nicht einzusehen wäre, was das menschliche Denken von ihm wissen und ob es dasselbe überhaupt denken könne. Jedenfalls ist mit diesem Abstrahiren noch nicht die Nothwendigkeit, das Denken in solcher Unbestimmtheit zu fassen, und noch weniger die reale Existenz desselben erwiesen. Dieses unbestimmte, s. g. reine Denken ist und bleibt vielmehr, wenn überhaupt denkbar, ein abstracter Begriff, ein Product des willkührlich abstrahirenden menschlichen Denkens, von dem sich nur mit gleicher Willkühr behaupten läßt, daß es das Absolute sei und ihm absolute Realität zukomme. —

(Beschluß im nächsten Hefte.)

Digitized by Google

Nachschrift zu der Abhandlung im vorigen Heft: über den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit.

Von

Professor Dr. Weiße *).

Oben genannte Abhandlung war im Januar und Februar des Jahres 1843 niedergeschrieben. Im August desselben Jahres kam mir der dritte Band von Hrn. Dr. v. Baur's Werke über die christliche Lehre von der Dreieinigkeit zu, in welchem es der Herr Verfasser seiner nicht unwürdig gefunden hat, den bekannten Angriff Strauß's gegen mich, genau mit derselben, nur etwas abgeschwächten Wendung, zu wiederholen. Was Herr v. Baur im Texte des Werkes gegen mich vorbringt, ist ausschließlich gegen den Inhalt der in den theolog. Studien und Kritiken 1841, Heft 2 gedruckten Abhandlung: zur Vertheidigung des Begriffs der immanenten Wesenstrinität gerichtet. Ob eine gewissenhaftere Auffassung nicht in dieser Abhandlung selbst noch andere Momente zu beachten gefunden haben würde, als die zu beachten meinem Gegner gefallen hat, ob die Abhandlung in der That die plumpe Inconsequenz verschuldet hat, die Herr v. Baur mir aufbürdet, erst durch Combination der Engellehre mit dem Begriff einer

*) Vergl. Bd. XI. H. 1. S. 1. — Die Redaktion der Zeitschrift sieht sich zu der Erklärung veranlaßt, daß der vorstehende Aufsatz, mit Bewilligung des Verfassers, dem Herrn Dr. von Baur vor seinem Abdrucke mitgetheilt worden sei, zugleich mit der Aufforderung an Denselben, ihn in der Zeitschrift zu beantworten, was von Herrn Dr. von Baur unter dem Beifügen abgelehnt worden ist, „daß er sich durch den Inhalt des Aufsatzes nicht bewogen gesehen habe, Etwas darauf zu erwiedern.“

Digitized by Google

vorweltlichen, durchaus immanent bleibenden Schöpfung eine der vornehmlichsten, in der bisherigen Dreieinigkeitslehre zurückbleibenden Schwierigkeiten lösen gewollt, dann nichts desto weniger die Engel als Geschöpfe ganz gleicher Art, wie diejenigen, deren Dasein den Begriff unserer Welt ausmacht, dargestellt oder gelten gelassen zu haben, dies und noch manches Andere muß ich hier dahin gestellt sein lassen. Es mag sein, daß in jener Darstellung demjenigen, der sie allein vor Augen hat, manches als zusammenhanglos und unbegründet erscheint, welches für denjenigen, der die allgemeinphilosophischen Prämissen meines theologischen Standpunkts kennt, seinen guten Zusammenhang gewinnt; es mag sein, und ich will dies als Entschuldigung auch für Hrn. Dr. v. Baur gelten lassen, so wenig ich annehmen kann, daß, wenn es sich von der Lehre eines philosophischen Theologen früherer Zeit handelte, er im ähnlichen Falle selbst solche Entschuldigung für sich in Anspruch nehmen würde. Aber was soll ich zu der Art und Weise sagen, wie der Hr. Verfasser in einer, dem Texte des gegen mich geführten Angriffs beigefügten Note, es ablehnt, auf die Darstellung einzugehen, durch welche ich, sehr bald nach Erscheinen der erwähnten Abhandlung, den Inhalt derselben auf's Neue durcharbeitet, weiter ausgeführt, und in allen Punkten an allgemeinere theologisch-philosophische Fragen, deren Erörterung durchaus im Bereich der Untersuchungen des Baur'schen Werkes lag, angeknüpft habe?

Ich brauche den Lesern dieser Zeitschrift die Worte aus meiner „Idee der Gottheit" nicht zu wiederholen, deren sich Strauß (christl. Glaubenslehre I, S. 495) bedient hat, um, so viel an ihm war, meinen literarischen Charakter vor Mit- und Nachwelt, wie er meinte, zu brandmarken. Es sind unvorsichtige Worte, es ist wahr, und die ich jetzt weder ihrer Form, noch ihrem Inhalte nach vertreten mag; dennoch darf ich vertrauen, daß weder, wer sie in dem Zusammenhange liest, dem sie entnommen sind, den Stoß der „Trompete" in ihnen vernehmen wird, den Hr. Strauß so gefällig gewesen ist, mir in die Hand zu geben, noch, wer meine übrige wissenschaftliche Stellung kennt, die Stimme des

Digitized by Google

Charlatans, der seine Kunden mit der Verheißung anlockt, um wohlfeilen Preis „die Wunden des Glaubens zu verbinden und der Philosophie die gefährlichen Zähne auszuziehen.“ Daß es Herr Dr. v. Baur nicht verschmäht, auch seinerseits unter der beifallklatschenden Menge sich einzufinden, welche sich um diesen Scharfrichtersact seines Freundes versammelt hat, ja daß er in seiner etwas schwerfälligen Weise, den Versuch macht, den geschickten Handstreich, der ihm nicht ganz so gut wie dem gewandteren Vorgänger gelingen will, nachzuthun, ist seine Sache, und ich habe darüber nichts mit ihm zu verhandeln. Mich interessirt hier nur der eigenthümliche Gebrauch, den er von den nämlichen Worten macht. Weil nämlich in denselben die Lehre von der Dreiheit der Personen in Gott im strengeren Wortsinne vertheidigt wird, und weil dagegen in der (sieben Jahr später abgefaßten) Abhandlung der Studien und Kritiken der kirchliche Ausdruck der Dreipersönlichkeit denjenigen Preis gegeben wird, die in dem Sinne an ihm Anstoß nehmen, „als würden dadurch die drei Hypostasen als Wesen bezeichnet, die auch getrennt von einander bestehen könnten“: so meint sich Herr v. Baur berechtigt, mein philosophisches Denken überhaupt als ein „sich selbst aufhebendes“ zu bezeichnen, und das Interesse daran den Freunden der „sogenannten positiven Philosophie“ zu überlassen. Ja er hält es für erlaubt, aus dieser, angeblich von mir begangenen Inconsequenz einen Schluß zu ziehen, der nicht nur mich, sondern der mit mir zugleich alle, die ihm unter der gemeinsamen Kategorie der „positiven Philosophie“ unterzustecken beliebt, treffen soll, wie es scheint in der Absicht, um dadurch seine gänzliche Nichtberücksichtigung dieser Anderen (die ihm von Diesen selbst ohne Zweifel nicht im Mindesten verübelt wird, hätte er nur, wie es dem Charakter seines historischen Werkes unstreitig das Gemäßere war, auch alles Uebrige, was seit Hegel über die Dreieinigkeitslehre und Christologie verhandelt worden ist, gleichfalls zur Seite liegen lassen!) zu entschuldigen.

Wollte ich hier in der Weise, von der wir bei Hrn. Dr. v. Baur gar nicht seltene Beispiele antreffen, Consequenzen ziehen, so läge

Digitized by Google

es nahe zu schließen, daß also in den Augen meines geehrten Gegners jeder wissenschaftliche Forscher des Anspruchs auf Beachtung und Prüfung seiner Lehren sich begiebt, der über einen einmal eingenommenen Standpunkt hinausstrebt, und in Folge einer errungenen bessern Einsicht zur ausdrücklichen oder stillschweigenden Zurücknahme früherer Behauptungen sich bewogen findet. Glücklicherweise für ihn hat der Herr Verfasser in jener Anmerkung selbst, die zu diesem Schluß verleiten könnte, die Unabhängigkeit seines Geistes von den Regeln der gemeinen Verstandeslogik unzweideutig genug an den Tag gelegt, daß kein Leser so leicht sich dazu versucht finden wird, seine Aeußerungen allzu streng beim Wort zu nehmen. Auch giebt er ja eben dort von der Liberalität seiner Denkweise in Bezug auf Widersprüche, die einem Schriftsteller gelegentlich entfallen können, dadurch einen auffallenden Beleg, daß er, der mich vor nicht gar langer Zeit den kirchlich gesinnten Theologen als einen „hämischen" Gegner denuncirt (Berliner Jahrbücher 1839, Febr. S. 163), der eine ausführliche Beurtheilung meines Werkes über die evangelische Geschichte recht eigens darauf angelegt hatte, dem Publicum glauben zu machen, ich sei im Grunde in Allem eines Sinnes mit Strauß, und habe es nur aus Ehrgeiz oder Eitelkeit darauf abgesehen, ihn zu überbieten oder an ihm zum Ritter zu werden, jetzt umgekehrt mich des „Scholasticismus" bezüchtigt, d. h. nach ihm einer Denkweise, welche „die eigentliche Aufgabe der philosophischen Speculation darin erkennt, die orthodoxen Bestimmungen der kirchlichen Lehre in ihren speculativen Formalismus herüberzuziehen und mit der Appellation an die kirchlich gläubige Gesinnung der Zeit allen Anforderungen des speculativen Denkens" (zu solchen Beschuldigungen vermag eine unedle Leidenschaftlichkeit einen sonst verdienstvollen Gelehrten fortzureißen!) „zu genügen glaubt."

Was diese letztere Anschuldigung betrifft, die trotz ihrer handgreiflichen Abgeschmacktheit schon zu wiederholten Malen aus Hrn. v. Baur's Umgebung gegen Schellings gegenwärtige Philosophie und die meinige zugleich erhoben worden ist, — versteht sich, ohne daß man es sich hätte einfallen lassen, noch zu fragen, ob auch

Digitized by Google

nur Einer von uns Beiden gemeint sei, eine Solidarität der Verantwortlichkeit für den Anderen zu übernehmen: — so ist leicht zu erachten, daß sie durch die vorstehende Abhandlung neue Nahrung gewinnen wird. Ich brauche indessen diesen Vorwurf nicht zu scheuen; die Zeit, und hoffentlich eine nicht sehr entfernte Zeit, wird lehren, welche Richtung der wahren Freiheit des wissenschaftlichen Forschens, der wahren Geistesfreiheit, die man gern als durch den „Scholasticismus" gefährdet darstellen möchte, günstiger ist, ob die des Herrn Dr. v. Baur, oder die meinige. Sollte die erstere in der That nach dieser Seite Etwas vor der meinigen voraus haben, so würde dies schwerlich in etwas Anderem bestehen, als in der Gleichgültigkeit gegen gewisse religiöse Glaubenssätze, gegen die ich allerdings weder für meine Person mich gleichgültig zu verhalten, noch deren Vorhanden- oder Nichtvorhandensein im allgemeinen Glauben ich für eine gleichgültige Sache ansehen zu können bekennen muß. Will man eine Philosophie Scholastik nennen, welche diese Glaubenssätze zunächst als eine Erfahrungsthatsache, gleich anderen Erfahrungsthatsachen, voraussetzt, aber nicht, um auf sie auch das, was die Philosophie aus andern Quellen weiß, zurückzuführen, sondern umgekehrt, um sie, ganz eben so wie jede andere Erfahrung, aus den Prämissen der rein philosophischen Erkenntniß denkbar zu machen oder zu erklären: so möge man zuvor der historischen Bedeutung dieses Worts etwas genauer auf den Grund gehen, und möge sich erinnern, daß der geschichtliche Charakter der mittelalterlichen Scholastik gerade darin bestand, zwischen jenen zwei Ueberzeugungsquellen, der religiösen Erfahrung und dem reinen metaphysischen Denken nicht zu unterscheiden, sondern den Inhalt beider als aus einer Quelle fließend zu behandeln. Droht wirklich unserer Zeit die Gefahr einer neuen, der scholastischen ähnlichen Geistesknechtschaft, so ist es von Seiten Derer, welche den religiösen Glauben der Unabhängigkeit, welche dem philosophischen Denken gegenüber ihm gebührt, und die allein auch dem philosophischen Denken seine Unabhängigkeit verbürgen kann, zu berauben, und seinen Inhalt auf metaphysische Formeln zurückzu-

Digitized by Google

führen trachten, solche, die nothwendig mit einer bestimmten Metaphysik zugleich stehen oder fallen müssen.

Es ist nicht meine Absicht, mich hier auf weitläuftige Recriminationen einzulassen; aber die Bemerkung wird nicht am unrechten Orte stehen, daß es kaum eine mit dem wahren Princip der Geistesfreiheit unverträglichere Denk- und Sinnesweise geben kann, als diejenige, welche ein wissenschaftliches Thun, das zu seinem Inhalte die höchsten religiösen Angelegenheiten des Geistes hat, in die Abhängigkeit von philosophischen Voraussetzungen stellt, die man ohne nähere Prüfung in Bausch und Bogen hingenommen, und in Bezug auf die man sich selbst den Weg versperrt hat, selbstdenkend und in ernster Forschung auf sie zurückzukommen, und ihre Haltbarkeit zu untersuchen. Dies aber ist offenbar der Fall, in welchem sich Hr. Dr. v. Baur sammt seiner ganzen Schule jetzt befindet. Die Theologie dieser Schule, d. h. nicht blos ihr dogmatisches System, sondern zugleich mit diesem auch die Ansicht und Behandlung der Geschichte, in die der genannte Gelehrte sein vornehmlichstes Verdienst setzt, beruht auf der Voraussetzung einer Metaphysik, deren Vertretung in Bezug auf ihren besondern Inhalt, auf das Detail ihrer Ausführung, schwerlich weder er, noch irgend einer seiner Schüler, wird übernehmen wollen. Und doch nimmt eben diese Metaphysik selbst, schon zufolge des Begriffs, den sie von ihrer wissenschaftlichen Methode aufstellt, für alle ihre besondern Theile und Lehren genau dieselbe unbedingte Geltung, wie für ihr Gesammtresultat, in Anspruch, ja sie läßt die Möglichkeit eines solchen Gesammtresultates, unterschieden von dem Besondern und Einzelnen ihres Inhalts, gar nicht gelten. Zu welcher Leichtfertigkeit, zu welcher Gewissenlosigkeit des wissenschaftlichen Thuns solche Zweideutigkeit des Verhaltens zu der speculativen Grundlage, von der man ausgeht, verleiten kann, dies glaube ich neulich in meiner ausführlichen Beleuchtung der Straußischen Glaubenslehre nach ihren geschichtlichen Voraussetzungen (in Illgen's Zeitschrift für historische Theologie) genugsam dargethan zu haben. Ich bin und bleibe weit entfernt, Hrn. Dr. v. Baur mit diesem seinem Schüler in eine Klasse zu werfen,

Digitized by Google

er ist in seiner Sphäre ein rechtschaffener und gründlicher Forscher; aber wie mißlich es mit dieser Sphäre selbst aussieht, wie durchaus abhängig er sich in seiner Richtung des geschichtlichen Construirens der Dogmenentwicklung von wissenschaftlichen Voraussetzungen gemacht hat, die in ihrem ganzen Umfange vertreten zu wollen unmöglich seine Absicht sein kann, dies wird er sich bei einiger Selbstbesinnung schwerlich selbst verbergen können. Wie ängstlich muß er sich abmühen, die Hegelsche Logik, sie, die in der Auffassung der Schule dieses Denkers, besonders der theologischen, nachgerade zu einem ganz unsagbaren, ganz undenkbaren Dinge geworden ist, indem sie beileibe nicht die bloße Form für den absoluten Inhalt, die bloße Möglichkeit solches Inhalts, aber doch eben so wenig der wirkliche Inhalt selbst sein soll, in leidlicher, doch allenthalben bloß vorausgesetzter, nirgends auch nur von fern motivirter, geschweige erwiesener Geltung zu erhalten, — wie, sage ich, muß er sich abmühen, um nur nicht das zwischen den Rubriken der „Subjectivität" und der „Objectivität" künstlich in der Schwebe erhaltene Gebäude seiner Construction über den Haufen stürzen, und die mühsam errungenen Endresultate der geschichtlichen Entwicklung geradezu mit dem Feuerbach'schen Naturalismus zusammenfallen zu sehen! Mit dem Feuerbach'schen Naturalismus, sage ich, obgleich ich wohl weiß, daß Herr Dr. v. Baur gerade in diesem Naturalismus den eigentlichen Gegensatz zu dem objectiven Standpunkt der Hegelschen Lehre finden will (die christl. Lehre von d. Dreieinigkeit ꝛc. III. S. 959). Er mag von seinem Standpunkt ganz Recht haben, ihn so zu bezeichnen; aber wäre es denn, nach den eigenen Prämissen dieses Standpunkts, etwas so Unerhörtes, daß ein dogmatisches Princip, in Folge des einseitigen Strebens, um jeden Preis nur sich selbst zu behaupten und gegen das Höhere, dem es sich einverleiben soll, abzuschließen, in sein directes Gegentheil umschlägt? Hat nicht Herr v. Baur (a. a. O. S. 274—229) von der Lehre Jacob Böhmes nachzuweisen gesucht, daß es ihr begegnet sei, Gott und den Teufel als Eins zu setzen, oder auch, statt Gottes den Teufel zum wahren substantiellen Princip der Natur- und Gei-

Digitized by Google

stesentwicklung zu machen, — eine Beschuldigung, mit der es sich ganz richtig verhalten würde, wenn es wahr wäre, was dort vorausgesetzt wird, daß nach Böhme's Prämissen eine reale Geistesentwicklung ohne den Teufel undenkbar sei *); — wie könnte es nicht möglicherweise auch Hegeln begegnet sein, seinen angeblich so durchaus „objectiven" Gottesbegriff auf Prämissen begründet zu haben, die, wenn sie in ihrer Unhaltbarkeit erkannt werden, ihn gerade umgekehrt als eine lediglich subjective, der menschlichen Natur, wie sie nun einmal ist, entsprossene Vorstellung erscheinen lassen? Jeder der philosophischen Wirren unserer Tage Kundige weiß, oder wer es noch nicht wissen sollte, der wird es deutlich in den philosophischen Aphorismen ausgesprochen finden, die aus Feuerbachs Feder neuerlich Ruge's „Anekdota" uns gebracht haben, wie Feuerbach auf seine anthropologische Theologie eben dadurch gekommen ist, daß er, Hegels Standpunkt in allem Andern festhaltend, die Logik dieses Denkers (freilich das charakteristisch-

*) Die ganze in dem vorliegenden Werk gegebene Darstellung der Böhme'schen Lehre, und namentlich die raisonnirende Zusammenfassung ihres Welt- und Gottes-Begriffs (S. 268—280) kann als eines der auffallendsten Beispiele für die Verfälschungen angeführt werden, zu denen der Verf. auch in der Auffassung des Geschichtlichen durch das Festsitzen in seinen metaphysischen Voraussetzungen verleitet wird. Sogar der Gedanke an die Möglichkeit bleibt ihm fremd, daß Böhme vielleicht, was selbst Strauß nicht in Abrede zu stellen gewagt, sondern es auf Rechnung der „schwachen Stunden" des „Görlitzer Schusters" zu schreiben vorgezogen, auch dem Sinne nach, worauf doch offenbar seine Worte gehen, die Realität einer Welt, einer Schöpfung auch vor Lucifers Fall habe lehren wollen, vielleicht nur aus Unbehülflichkeit des Ausdrucks, allerdings hin und wieder das thatsächliche Geschehensein des Abfalls mit dem Princip der Schiedlichkeit, der Negativität überhaupt zu verwechseln scheint, so gilt es Hrn. v. Baur für eine ausgemachte Sache, daß Alles, was bei ihm mit der Voraussetzung, als datire sich alles reale Dasein, sowohl in Gott als außer Gott, erst von diesem Fall, nicht in Einklang zu bringen ist, nothwendig von „mythischer" Beschaffenheit sein müsse. — Hr. v. Baur steht mit dieser Auffassung Böhme's allerdings nicht allein, aber sie ist noch selten mit solcher Keckheit, den urkundlichen Zeugnissen gegenüber, gelten gemacht und durchgeführt worden.

Digitized by Google

ſie, das eigentlich weſentliche Moment dieſes Standpunkts) über Bord geworfen hat. Was ſichert Hrn. v. Baur vor einem ähnlichen Mißgeſchick, vor einem ähnlichen Schiffbruch ſeines Gottes- und Dreieinigkeitsbegriffs, auf deſſen „Objectivität" oder vielmehr abſolute „Subject-Objectivität" er ſich, der Feuerbach'ſchen „Subjectivität" gegenüber, ſo viel zu Gute thut? Was ſonſt, als nur ſeine Unbekümmerniß um die metaphyſiſchen Vorausſetzungen dieſes Begriffs, die er als ein opus operatum ruhig hinter ſich liegen läßt! — Iſt es zu verwundern, wenn ein Gelehrter, der ſich nicht blos mit ſeinem geſammten wiſſenſchaftlichen Thun, ſondern auch mit ſeiner religiöſen Ueberzeugung in eine ſolche Abhängigkeit von leidigem Menſchenwerk begeben hat, ſogleich einen perſönlichen Feind in jedem Forſcher erblickt, der mit der Prüfung jener Vorausſetzungen, die jener ein- für allemal als ein Noli me tangere zu behandeln ſich in die traurige Nothwendigkeit verſetzt hat, Ernſt macht? Und entſpricht es nicht genau der Art und Weiſe, wie von jeher die geiſtig Unfreien gegen die Freien zu Felde gezogen ſind, wenn man einen ſolchen Gegner, ſtatt mit wiſſenſchaftlichen Gründen, mit den Waffen moraliſcher Verdächtigung bekämpft, oder unter dem Vorwande eines Selbſtwiderſpruchs, den der Gegner begangen haben ſoll, dem Kampfe mit ihm zu entſchlüpfen ſucht? *)

Wenn die Ideen, die ich in der Abhandlung über den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit, und ſchon früher in der Schrift über das philoſophiſche Problem der Gegenwart ausgeſprochen habe (auch eine demnächſt erſcheinende exegetiſch-dogmengeſchichtliche Abhandlung über die εἰκὼν τοῦ θεοῦ wird damit in Ver-

*) Hrn. v. Baur's Gereiztheit gegen mich datirt ſich, ſo viel ich weiß, von meiner Beurtheilung ſeiner „Gnoſis" in den theolog. Studien und Kritiken (1837 Heft 1). Man leſe dieſe Beurtheilung, und man wird ſie von jeder Perſönlichkeit frei, im rein wiſſenſchaftlichen Intereſſe abgefaßt und im Tone der aufrichtigſten Hochachtung gegen den Gegner gehalten finden, während ſchon Herrn v. Baur's Erwiederung, noch mehr aber ſeine, obwohl in manchen Punkten anerkennende Recenſion meiner evangel. Geſchichte, offenbar darauf berechnet war, die Moralität meines ſchriftſtelleriſchen Thuns in ein übles Licht zu ſtellen.

Digitized by Google

bindung zu bringen sein), sich als die richtigen bewähren sollten, wenn Herr v. Baur genöthigt sein sollte, sie selbst als die richtigen anzuerkennen: so würde er eben damit freilich auch anerkennen müssen, daß die Ansichten über den geschichtlichen Entwicklungsgang der Dreieinigkeitslehre, von denen er sich in seinem Werke hat leiten lassen, einer bedeutenden Umgestaltung bedürfen. Nicht, als ob nicht die umfassenden historischen Erörterungen des Werkes unter allen Umständen ihren Werth behaupten würden; aber wie auch in der Erörterung gerade der bedeutendsten geschichtlich gegebenen Theorieen der Herr Verf. durch seinen philosophischen Standpunkt gehindert wird, den wahren Sinn und Geist derselben unbefangen aufzufassen, dies glaube ich an dem Beispiele der Augustinischen ihm nachgewiesen zu haben, worauf Herr v. Baur, Er, den wir sonst jedem Angriff, er mag kommen, woher er wolle, so kampffertig und rüstig begegnen zu sehen gewohnt sind, mir Rede zu stehen vermieden hat. In Bezug auf die Gesammtansicht des Ganges der Dogmenentwicklung aber würde er, wenn wir annehmen dürften, daß in seinem Geiste mit dem Fleiß und der Gelehrsamkeit, die seine Darstellung allenthalben beurkundet, ein entsprechendes Feingefühl für den lebendigen Puls der geschichtlichen Bewegung verbunden sei, eine philosophische Lehrwendung nur willkommen heißen können, welche diese Bewegung, ohne darum den Begriff ihrer Gesetzmäßigkeit schlechthin aufzugeben, von dem unnatürlichen Zwange eines Schematismus zu befreien verspricht, unter dem er sie gebunden zu halten, mag der Inhalt noch so sehr widerstreben, sich jetzt überall abmühen muß. Herrn v. Baur's gegenwärtige Ansicht nöthigt ihn, in Bezug auf die Dogmen der Dreieinigkeit und Menschwerdung, als, nach ihm, den speculativen Mittelpunkt aller Dogmenentwicklung, eine Stetigkeit in dem Fortgange dieser Entwicklung von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten anzunehmen, und die Nachweisung dieser vermeintlichen Stetigkeit zur Aufgabe seiner historischen Darstellung zu machen. Sollte ihn, bei seiner treufleißigen Beschäftigung mit dem so umfangreichen Stoffe dieser seiner Darstellung, nie das Gefühl überrascht haben, wie gänzlich unwahr jene Vor-

Digitized by Google

aussetzung, wie ganz falsch gestellt also nach dieser Seite die Aufgabe seines Werkes ist? Oder wenn er in der That dieses Gefühl nie hat in sich aufkommen lassen: wie viele Leser glaubt er denn durch seine, in anderer Hinsicht so respectable Arbeit, überredet zu haben, daß dem in der That so sei, daß wirklich die Lehre von der Dreieinigkeit von ihrem ersten Ursprunge an in dem Urchristenthume oder noch vor dem Christenthume, nichts Anderes gewollt, nichts Anderes gemeint habe, als was wir jetzt in der Hegel-Strauß'schen Lehre erreicht sehen, und daß jede der von ihm dargestellten, jede wenigstens der von ihm als die bedeutendere bezeichneten Theorieen, genau an der Stelle, an der sie geschichtlich auftritt, genau so sich auf die Schultern ihrer Vorgängerinnen stellend, ein nothwendiges Mittelglied, einen unentbehrlichen Durchgangspunkt zu diesem Ziele ausmache? — Ich maße mir nicht an, durch meine Auffassung des Dreieinigkeits-Begriffs, einen neuen Schlüssel zur dogmen-historischen Entwicklung dieses Begriffs gegeben zu haben, aber ich halte es wenigstens für keinen Nachtheil derselben, daß sie von der Prätention fern ist, in der Weise, wie die Auffassung meines Gegners, solchen Schlüssel geben zu wollen.

Druckfehler.

S. 162 Z. 7 v Oben statt „müßten" l. „müßte".
S. 184 Z. 11 v. Unten statt „polizeilicher" l. „solcher polizeilichen".
S. 240 Z. 2. v. Oben statt „welchen" l. „welches".

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google